دار العلوم ماٹلی والا کی

فقہی خدمات

جلد: اول

احادیث ضعیفہ، عرف وعادت، اختلاف ائمہ، تبدیل ماہیت سے تبدیل احکام، مسافت سفر کی فقہی تحقیقات، مفطر صوم کی جدید شکلیں، نصاب زکوۃ، مصارف زکوۃ، عشر وخراج کے مسائل، منی ومزدلفہ میں قصر واتمام، رمی جمار کے اوقات میں وسعت کا مسئلہ اور حج وعمرہ کے دیگر مسائل، کفائت کا مسئلہ، نشہ آور اشیاء، الیکشن، حقوق شہریت، قیدیوں کے حقوق، تعلیم کے لئے سودی قرض، میراث و وصیت کے احکام وغیرہ مختلف جدید مسائل پر علمی وتحقیقی مقالات پیش کیے گئے ہیں۔

* مرتب *

(مولانا مفتی) عبدالرشید بن ابراہیم منوبری

خادم دار العلوم ماٹلی والا، بھروچ

تفصیلات

نام کتاب: دارالعلوم ماٹلی والا کی فقہی خدمات

مقالہ نگار : حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحبؒ

(سابق شیخ الحدیث دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی احمد صاحب دیولوی

(سابق استاذ حدیث ومفتی دارالعلوم ماٹلی والا)

حضرت مولانا مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی صاحب

(مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات)

سن طباعت: مئی ۲۰۱۵ء مطابق شعبان المعظم ۱۴۳۶ھ (طباعت اول)

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : 200

ملنے کا پتہ

مکتبہ: ابوبکر ربیع بن صبیح بصری ثم بھروچیؒ

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، عیدگاہ روڈ، بھروچ

گجرات، انڈیا۔ ۳۹۲۰۰۱

فہرست مقالات جلد (اول)

باسمہ سبحانہ وتعالی

تقریظ

از: مفکر ملت، رئیس فلاح دارین ترکیسر، استاذ محترم

حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی دامت برکاتہم

الحمدللہ اس وقت گجرات کی سرزمین پر پچاس سے زائد دارالعلوم علوم دینیہ کی تعلیم اور نشرواشاعت کا کام کررہے ہیں، مگران میں بعض ادارے اپنی حسن کارکردگی، بہتر نظام تعلیم، اورحالاتِ حاضرہ کے تقاضوں کوسمجھ کرمختلف شعبوں میں اعلی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

انہیں ممتاز اداروں میں اعلی خدمات کا مشہور ومعروف ادارہ ''دارالعلوم ماٹلی والا'' (تاسیس ۱۳۸۵ھ) بھی ہے، جس نے اپنی پچاس سالہ زندگی میں شعبۂ تحفیظ القرآن، تجوید وقراءت، علوم عربیہ، فقہ وفتاوی، حدیث وتفسیر، تخصص فی الفقہ اور تخصص فی الحدیث الشریف میں قابل افراد تیار کیے ہیں۔

اس ادارہ کوشروع سے قابل ومخلص اساتذہ ملے ہیں، انہوں نے پورے اخلاص اور دل سوزی سے مذکورہ شعبوں کوترقی دی ہے۔

ادارہ کے مہتمم حضرات اور قابل وفاضل اساتذہ نے ہمیشہ ملک کے دیگر تعلیمی اداروں، جمعیتوں اورفقہی اکیڈمیوں کے ساتھ ربط رکھکر قیمتی علمی کارنامے انجام دیئے ہیں۔

انہی مختلف الجہات خدمات میں اہم خدمت فقہی میدان میں مسائل جدیدہ کے حل

کرنے کی سعی مشکور ہے، ادارۂ مباحث فقہیہ، آل انڈیا فقہ اکیڈمی کے اجلاس میں شرکت کر کے جدید مسائل پر دارالعلوم کے اساتذہ نے قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔

ادارہ کے سابق شیخ الحدیث اور مفتی حضرت مولانا ابوالحسن بھاگلپوری قاسمی رحمہ اللہ، فعال عالم مولانا مفتی احمد دیولہ مدظلہ اور ادارہ کے موجودہ مدیر واستاذ حدیث مولانا اقبال ٹنکاروی زید فضلہ اور دیگر رفقاء کار کی انتھک محنت اور توجہات سے نوجوان علماء کی ایک جماعت حدیث وفقہ میں بہترین خدمات انجام دے رہی ہے۔ فلله الحمد و المنة .

دارالعلوم ماٹلی والا اپنے پچاس سالہ دور میں بہت نمایاں خدمات انجام دے چکا ہے، جس پر جملہ اراکین، اساتذہ مبارکباد کے قابل ہیں، اللہ تعالی ہر ایک کارکن، مدرس کو اپنی شایان شان بدلہ عطا فرماوے۔ آمین.

دارالعلوم ماٹلی والا کی فقہی خدمات آپ اس کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے جس میں مختلف موضوعات پر ۴۵/ مقالات پیش کیے گئے ہیں۔ فارسی میں مثل مشہور ہے ''مشک آنست کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید'' یہ مقالات خود ہی ان حضرات کی علمی خدمت کا پتہ دیں گے، اللہ تعالی ان خدمات عالیہ کو شرف قبولیت عطا فرمائے، اوران فضلاء کرام کو اسلام اور ملت اسلام کی زیادہ سے زیادہ خدمات کی توفیق عطاء فرمائے۔ آمین.

ایں دعاء از من واز جملہ جہاں آمین باد

(حضرت مولانا) عبداللہ غفرلہ کاپودروی (صاحب)

۵/ جمادی الآخر ۱۴۳۶ھ مطابق

۲۶/ مارچ ۲۰۱۵ھ بروز جمعرات۔

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

مقدمہ

حضرت مولانا مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی

الحمد للّٰہ رب العالمین، والصلاۃ والسلام علی سید الانبیاء والمرسلین ، وعلی آلہ وصحبہ اجمعین . اما بعد!

یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن مجید اور حدیث نبوی میں زندگی کے بعض مسائل کے بارے میں جزوی تفصیلات موجود ہیں اور بعض مسائل خاص کر معاملات کے بارے میں زیادہ تر اصول وقواعد کی رہنمائی پر اکتفا کیا گیا ہے تا کہ ہر عہد کی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق ان کی تطبیق میں سہولت ہو، اسی لئے ہر دور میں ایسے واقعات بھی پیش آتے رہے ہیں جن کے بارے میں صریح حکم قرآن وحدیث میں نہیں ملتا، فقہاء اسی کو کہتے ہیں کہ نصوص قابل شمار ہیں اور پیش آمدہ واقعات بے شمار ”النصوص معدودۃ والحوادث ممدودۃ“۔

اس پس منظر میں ہر دور میں اس عہد کے علماء اور فقہاء نے ان مسائل پر غور وفکر کیا ہے اور احکام شرعیہ کی رہنمائی کی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جماعت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مدد ہوتی ہے: ”ید اللہ علی الجماعۃ“ ، حضرت علیؓ سے روایت ہے، انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ اگر کوئی مسئلہ پیش آئے اور قرآن وحدیث میں اس کے متعلق وضاحت نہ مل سکے تو ہمیں کیا کرنا چاہئے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ”ایسے لوگوں سے مشورہ کرو جو اصحاب علم بھی ہوں اور عبادت گذار بھی، اور تنہا اپنی رائے دینے سے بچو، ”شاوروا فیہ الفقہاء العابدین ولا تمضوا فیہ رأی خاصۃ“. (مجمع الزوائد للهيثمي : ١٧٨/١) رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں ایک بنیادی

اصول کی حیثیت رکھتا ہے۔

اسی لئے قرن اول کے بعض فقہاء کا طریقہ یہ رہا ہے کہ انہوں نے شخصی اجتہاد اور ذاتی غور وفکر کے بجائے اجتماعی غور وفکر کو ترجیح دی ہے ،اس سلسلہ میں ہمارے لئے سب سے روشن نمونہ سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالی عنہ کا ہے۔

سیدنا عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے سامنے جب فتوحات اسلامی کی وسعت کے نتیجہ میں نئے نئے مسائل آنے لگے تو آپ نے ان مسائل کے حل کے لئے شورائی طریقۂ اجتہاد اختیار فرمایا،سیدنا علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے بھی نئے مسائل میں احکام شرع کے استنباط کے لئے ایک مجلس بنائی تھی ،امام محمد کی کتاب الآثار میں ہے: ”کان ستة من أصحاب النبي ﷺ يتذكرون الفقه فيما بينهم : على ، أبي وأبو موسى على حدة ۔ عمر ، زيد و ابن مسعود على حدة “. (اصحاب رسول اللہ ﷺ میں چھ ایسے تھے جو آپس میں فقہ کا مذاکرہ کرتے تھے: حضرت علی ،حضرت ابی بن کعب اور حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہم ایک ساتھ اور حضرت عمر، حضرت زید اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم ایک ساتھ)۔

صحابہ کرام کے بعد تابعین کے دور میں بھی یہ طریقہ موجود رہا، چنانچہ مدینہ منورہ میں سات فقہاء کی ایک جماعت تھی جو باہمی غور وخوض اور مشورہ کے بعد نئے مسائل میں فیصلہ کرتی تھی، تهذيب التهذيب میں ہے:”كان فقهاء أهل المدينة سبعة، و كانوا إذا جائتهم المسألة دخلوا فيها جميعا فنظروا فيها ولا يقضي القاضى حتى يرفع إليهم فينظرون فيها ويصدرون “. (فقہائے اہل مدینہ سات تھے،جب ان کے سامنے کوئی مسئلہ آتا تو وہ سب مل کر اس پر غور کرتے اور قاضی بھی اس وقت تک فیصلہ نہ کرتا جب تک کہ مسئلہ کو ان کے سامنے پیش نہ کر دیا جائے اور وہ غور وفکر کے بعد فیصلہ نہ کر دیں)۔ان

فقہاء کے اسماء گرامی یہ تھے: حضرت سعید بن المسیب، حضرت عروہ بن زبیر، حضرت قاسم بن محمد، حضرت خارجہ بن زید، حضرت ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث، حضرت سلیمان بن یسار، حضرت عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود رحمہم اللہ تعالی عنہ۔

دور تبع تابعین میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سلسلہ کو اپنے باکمال شاگردوں کے ساتھ انتہائی مرتب نظام کی حیثیت سے جاری فرمایا۔ حضرت امام اعظم کی اس مجلس فقہ میں جو حضرات شریک تھے ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے فن کا امام تھا۔

سلطان اورنگ زیبؒ کی فتاوی عالمگیری اور حضرت تھانویؒ کی الحیلة الناجزة للحليلة العاجزة بھی اس دور کے علماء کرام کی اجتہادی کاوشوں کا ہی نتیجہ تھی۔

ماضی قریب میں حضرت مولانا علی میاں علیہ الرحمہ کی سرپرستی میں مجلس تحقیقات شرعیہ کا قیام ہوا، اسی طرح جمعیت علماء ہند کی زیر نگرانی ادارہ مباحث فقہیہ کا قیام عمل میں آیا جس کی سرپرستی اپنے وقت کے بڑے فقیہ حضرت مولانا محمد میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کی۔ اس میں بہت سے اہم مسائل پر علماء نے غور فکر اور اجتماعی مشورے کئے۔

ہندوستان سے باہر عالم اسلام کے مختلف علاقوں میں بھی اجتماعی غور وفکر اور شورائی طریقہ اجتہاد کو روبہ عمل لاتے ہوئے فقہی مجامع قائم کئے گئے، چنانچہ مجمع البحوث الاسلامية قاهره میں، المجمع الفقهي الاسلامي مکہ مکرمہ میں، مجمع الفقه الاسلامي الدولي جدہ میں، مجمع الفقه الاسلامي جنوبی امریکہ میں، یوروپی کونسل برائے افتاء وتحقیق یورپ میں اور اس طرح کے متعدد ادارے مختلف ممالک میں قائم ہوئے ،ان اداروں اور فقہی مجامع نے جدید موضوعات ومسائل پر بحث ومناقشے کئے اور بے شمار پیچیدہ مسائل میں امت کی رہنمائی کی۔ اسلامک فقہ اکیڈمی دہلی انڈیا کا قیام بھی اسی سلسلۂ زریں کی ایک کڑی ہے۔

بانی اکیڈمی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کے لئے دل کی گہرائیوں سے دعا نکلتی ہے کہ انہوں نے اس زریں سلسلہ کا آغاز فرمایا اور پورے ملک بلکہ بیرونی ممالک کے علماء کرام کو بھی اس مبارک اور باوقار اسٹیج پر جمع کر کے دور جدید کے نئے مسائل کو حل کرنے کی جدو جہد فرمائی، اسی عملی کوشش کی بنیاد پر ملت کے وہ نوجوان علماء جو اپنی صلاحیتوں سے بے خبر تھے، خواب غفلت سے بیدار ہوئے، ان کی استعداد نے کروٹ لی اور لوگوں کو اندازہ ہوا کہ الحمدللہ یہاں اہل علم کی کمی نہیں ہے، اللہ تعالی قاضی صاحب کو بہترین جزائے خیر سے نوازے اور ان کی قبر کو نور سے بھر دے۔آمین.

حضرت قاضی صاحب نے اکیڈمی کے لئے جس طریقہ ومنہاج اور اصول وضوابط کی تشکیل فرمائی تھی یہ اکیڈمی اب تک انہیں خطوط پر گامزن ہے اور امت مسلمہ کی نئی ضرورتوں اور نئے تقاضوں کی تکمیل کر رہی ہے، اس ادارہ کی بنیاد ہی اس پر رکھی گئی تھی کہ ان نودریافت مسائل کا حل تلاش کریں جو آج اسلام کے دروازہ پر چیلنج بن کر کھڑے ہیں، ارباب علم اس چیلنج کو قبول کر کے شریعت اسلامی کی روشنی میں جواب دیں، اللہ تعالی کا شکر ہے کہ اکیڈمی اپنے یوم تاسیس سے ہی اس مقصد میں کامیاب رہی ہے، حالات کی تبدیلی اور انسانوں کے اخلاق و کردار میں فساد و بگاڑ پیدا ہونے نیز اس دور کی سائنسی ایجادات اور انکشافات کے پس منظر میں موضوعات کا انتخاب کر کے ملک کے مقتدر علماء کرام کو اظہار خیال کی دعوت دی جاتی ہے، اور پھر بحث ومباحثہ کے بعد شرعی سمت متعین کی جاتی ہے، اس میں جہاں ایک طرف مسلمانوں کو درپیش مسائل اور مشکلات کا حل ہوتا ہے وہیں دوسری طرف اصحاب علم اور ارباب افتاء کی فکری رہنمائی ہوتی ہے اور نوجوان فضلاء افتاء کو پروان چڑھانے کیلئے تربیت کا موقع بھی مل جاتا ہے، اکیڈمی نے اب تک مختلف موضوعات پر تقریبا (۱۰۰) سے

زائد مسائل کا کامیاب حل تلاش کیا ہے، اور ان موضوعات پر لکھے گئے بہترین مقالات ومضامین کا مجموعہ تیار کر کے شائع کیا ہے اور ہر شخص اس سے استفادہ کر رہا ہے، یہ ایک ایسا علمی کارنامہ اور علمی صدقۂ جاریہ ہے کہ جن کی افادیت طویل زمانہ تک محسوس کی جائے گی۔

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا کا فقہ اکیڈمی کے قیام کے روز اول سے ہی حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلام صاحب اور اکیڈمی سے خصوصی تعلق رہا ہے، اسی مناسبت سے ساتواں فقہی سمینار بھی دارالعلوم ماٹلی والا میں منعقد ہو چکا ہے ۔

مفتیان دارالعلوم ماٹلی والا حضرت شیخ الحدیث مولانا ابوالحسن علی قاسمی اور مفتی احمد دیولوی صاحب کی طرف سے فقہی سمیناروں میں حاضری کے ساتھ فقہی مقالات بھی تحریر فرما کر پیش کئے گئے ہیں، ان دونوں حضرات نے بندے کو بھی ان علمی مقالات میں شریک کار بنایا، فجزاہم اللہ تعالی احسن الجزاء، پھر فقہ اکیڈمی کی طرف سے بندہ کو بھی مقالات تحریر کرنے کی دعوت دی گئی، بندہ نے کچھ مقالات اپنی طرف سے تحریر کئے، اور کچھ دارالعلوم کے اساتذہ کے پاس تیار کرائے، ان میں قاضی حسن صاحب کے (۲) مفتی امتیاز صاحب کے (۳) مفتی اکرام صاحب کے (۲) اور عزیزم مفتی رشید صاحب کے پاس (۱۷) مقالات لکھوائے، مفتی رشید احمد منوبری صاحب نے سب سے زیادہ مقالے تحریر فرمائے ، بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اکثر مقالے ان کے ہی تحریر کردہ ہیں، بندہ نے اس پر نظر ثانی اور کچھ کچھ مقامات میں جزئی ترمیم کروائی ہے اور مولانا نے اس کو کشادہ دلی سے قبول بھی فرمایا تھا۔ یہ تمام مقالات فقہ اکیڈمی کے مجلّات میں شامل ہو کر تحریر میں آچکے ہیں، ان میں سے اس کتاب میں ۳۷ مقالات شائع کئے جا رہے ہیں۔ فالحمد للہ تعالی علی ذلک.

ان ۳۷ مقالات کے علاوہ ادارہ مباحث فقہیہ (جمعیت علماء ہند) کے (۸) مقالے

بھی شامل ہیں، البتہ مباحث فقہیہ کا ایک مقالہ ''دوسرے ائمہ کے مسلک پر فتویٰ دینے کے اصول وضوابط'' اس سے پہلے کتابی شکل میں شائع کر چکا ہوں ؛ لہذا اس کو شامل اشاعت نہیں کیا گیا ہے۔

اب جب کہ ادارہ کی پچاس سالہ تقریب سعید منعقد ہونے جارہی ہے تو ہم ان علمی تحقیقی مقالات کو مرتب کر کے پیش کرنے کی سعادت حاصل کررہے ہیں، حق تعالی شانہ اپنے دربار عالی میں شرف قبولیت عطا فرما کر ہم سب کی نجات کا ذریعہ بنائے۔

اب اس تقریب سعید کے موقع سے میں استاذ محترم ومربی، رئیس فلاح دارین حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی دامت برکاتہم کی منت شناسی ضروری سمجھتا ہوں، آں محترم نے اس کتاب پر تقریظ اور ادارہ کی ۵۰ سالہ دینی خدمات پر تحریر مرحمت فرما کر بندہ پر نوازش فرمائی ہے، اس سے قبل بھی جتنی کتابوں پر تقریظ تحریر کرنے کے لئے آپ کو زحمت دی گئی، آپ نے پیرانہ سالی اور بیماری ومرض کا خیال کیے بغیر ہر مرتبہ تقریظ کے علاوہ حوصلہ افزا کلمات بھی تحریر فرمائے، بلکہ یہاں کی شائع کتابیں ملک وبیرون ملک اہل علم کی خدمت میں بھی پہنچانے کا آپ التزام فرماتے ہیں اور جب بھی آپ کی خدمت میں حاضری دیتا ہوں تو مفید رہنمائی کے ساتھ ساتھ دعاؤں سے بھی نوازتے رہتے ہیں، اللہ پاک آں محترم کے سایہ کو صحت وعافیت کے ساتھ قائم رکھے اور ہمیں آپ کی قدردانی کے ساتھ استفادہ کی توفیق بخشے۔

مولانا مفتی رشید احمد منوبری صاحب کی ابتداء سے افتاء وتخصص فی الحدیث تک کی مکمل تعلیم دارالعلوم ماٹلی والا میں ہی ہوئی ہے، اس وقت فقہ وحدیث کی کامیاب تدریس کے ساتھ دارالعلوم کے شعبۂ افتاء میں فتوی نویسی کی اہم ونازک ذمہ داری بھی حسن وخوبی

کے ساتھ سنبھال رہے ہیں، اس سے پہلے ان کی (سب سے پہلی حدیث شریف میں تصنیف) فرحة اللبیب بتخریج احادیث نشر الطیب سے بھی اہل علم ومشتاقان علم حدیث وسیرت محظوظ ہو چکے ہیں۔ دیگر علمی وتحقیقی کاموں میں آپ برابر کے شریک کار رہے ہیں، حتی کہ شیخ طریقت حضرت مولانا محمد قمر الزماں صاحب (دامت برکاتہم) کے بھی معتمد ومنظور نظر ہو چکے ہیں۔ گجراتی واردو کتابوں کی تا ئلیف میں بھی آپ کا بڑا علمی تعاون رہتا ہے، دارالعلوم کی پچاس سالہ تاریخ بھی آپ بہت محنت سے تیار کر رہے ہیں، حق تعالی شانہ آپ کی ہمہ جہت علمی وتحقیقی خدمات قبول فرما کر مزید توفیق عنایت فرمائے اور دارین میں بہترین بدلہ نصیب فرمائے۔ اور دارالعلوم ماٹلی والا کو آپ جیسے ہونہار، محنتی اور بہترین سلجھا ہوا علمی وتحقیقی کام کا ذوق رکھنے والے فضلاء سے ہمیشہ آباد وشاداب اور تر وتازہ رکھے۔

آمین بحرمة سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم

(حضرت مولانا) اقبال محمد ٹنکاروی (صاحب)

مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا بھروچ، گجرات

باسمہ سبحانہ وتعالی

پیش لفظ

از:(مولانا) عبدالرشید بن ابراہیم منوبری(صاحب)

دین اسلام اللہ رب العزت کا وہ آخری وابدی دین ہے جو کائناتِ انسانی کی صلاح وفلاح اور رشد وہدایت کے لئے نازل کیا گیا ہے، جو کامل، جامع اور ہمہ گیر ہونے کے ساتھ ساتھ تا قیامت آنے والی اُمم ونسل انسانی کے سارے مسائل وحوائج کے لئے ایک بہترین اور سکون افزا دستور زندگانی بھی ہے۔

ملکی وملی، معاشرتی وسماجی، تعلیمی وتربیتی، عائلی واقتصادی، معاشی ومعادی، عباداتی ومعاملاتی بے شمار ضرورتوں میں یہی دین ہدایت نامہ ہے۔

چنانچہ جب تک آپ ﷺ کی ذات اقدس جلوہ افروز رہی صحابۂ کرام براہ راست آپ سے فیض حاصل کرتے رہے اور مسائل کا حل بھی ہوتا رہا۔

عہد نبوی کے بعد صحابہ کا حلِ مسائل میں منہج:

آفتاب نبوت کے غروب کے بعد خلافت راشدہ کے دور آغاز ہی میں نئے مسائل وجود میں آئے، کئی لوگوں کا حلقہ بگوش اسلام ہونا، عرب وعجم کے اختلاط کے نتیجہ میں جدید جزئی وفروعی مسائل، اس کے علاوہ اسلام کے دور دراز ملکوں میں پھیلنے کے سبب ترقی وتمدن اور تہذیب ومعاشرت کے نت نئے اسلوب، ایران وروم، عراق ومصر وغیرہ ملکوں کے جدید معاملات وکاروبار کے تقاضے، دوسری طرف ارتداد کے مسائل، مانعین زکوۃ کے مسائل، حدود وقصاص کے پیش آمدہ نئے مسائل وغیرہ۔

ایسے مسائل کا حل قرآن وحدیث سے تلاش کیا جاتا تھا، اگر اس میں جواب نہ بنتا

تو اصحاب علم وفہم بحث وتمحیص، تحقیق وتدقیق کے بعد قرآن وسنت میں موجودہ منصوص احکام پر نئے مسائل کا انطباق کرتے اور اجماعی حکم واضح کرتے۔

ہندوستان اور نئے مسائل کا حل:

جدید صنعتی وفکری انقلاب ،نت نئی ایجادات وتکنالوجی نے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں،ان مختلف مسائل میں سے ایک جدید دور میں پیدا ہونے والے فقہی مسائل کا شرعی حل بھی ہے، جو جدید ایجادات واختراعات اور نئے معاملاتی نظام کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں،ان مسائل کا حل دشوار،مشکل اور نازک کام ہے،اس لئے کہ اس کام کے لئے قرآن وحدیث اور فقہ کے قدیم ذخیرہ اور فتاوی کے جدید انبار میں ان کی نظائر اور ان سے قریب ترین صورتیں تلاش کرنی ہوتی ہے،احکام کی علل واسباب میں غور وخوض کرنا ہوتا ہے اور اپنے زمانہ کے عرف ورواجات اور ملکی دستور کو بھی سامنے رکھنا ہوتا ہے۔

چنانچہ ہندوستان میں کئی لوگوں نے اپنے طور پر نئے مسائل کا حل اوپر ذکر کردہ تفصیلات کی روشنی میں کیا ہے اور مطبوع شکل میں منصۂ شہود پر وہ کتابیں آچکی ہیں،اس کی ایک مثال جواہر الفقہ ہے،اس کے علاوہ امداد الفتاوی میں کئی ایک جدید مسائل پر مقالات موجود ہے، کفایت المفتی میں بھی اس طرح کے مقالات موجود ہے، یہ لوگ خود اپنی ذات میں ایک انجمن تھے،لیکن بعد میں ضرورت محسوس ہوئی کہ تمام علمائے ہند یکجا جمع ہوکر مسائل کا اجماع کی صورت میں حل تلاش کریں، چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی اور ادارۃ المباحث الفقہیہ اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔

فقہ اکیڈمیوں سے جامعہ کا علمی رابطہ:

ان اکیڈمیوں سے اس ادارہ (دارالعلوم ماٹلی والا) کا یوم تأسیس ہی سے وتعاونوا علی البر والتقوی کا تعلق رہاہے،ان کی طرف سے آئے ہوئے سوالات کا فقہی حل تلاش

کر کے اکیڈمیوں کے اجلاس میں پیش کئے گئے ہیں۔

جدید مسائل چونکہ عموما اجتہادی نوعیت کے ہوتے ہیں اس لئے فطری بات ہے کہ ان میں اہل علم کے درمیان فکر ونظر کا اختلاف بھی ہوسکتا ہے، اس کتاب میں مقالات دلائل کی روشنی میں تفصیل سے لکھے گئے ہیں، اور خلاصۂ جوابات عام طور پر اکیڈمی کے فیصلوں کے مطابق رہے ہیں، پھر بھی ممکن ہے کہ کسی جگہ تحریرِ مقالہ میں کسی سے جزوی اختلاف ہو۔

اس کتاب میں ان جدید مسائل کا حل ہے جن کا تعلق اصولی مباحث، عبادات، معاشرت ومعاملات اور طبی مسائل سے ہے، ان کو عام فہم انداز میں اور دلنشیں اسلوب وپیرایہ میں قارئین اور فقہ کے شائقین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

اس کتاب میں:

جو کتاب آپ کے سامنے ہے اس میں کل ۴۵ مقالات ہیں، ان میں حضرت شیخ الحدیث مولانا ابوالحسن علی صاحبؒ کے (۹) مقالات، حضرت مولانا مفتی احمد دیولوی صاحب مدظلہ کا (۱) مقالہ اور حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی دامت برکاتہم کے (۳۵) مقالات ہیں۔

- یہ مقالات عام فہم اور دلنشیں اسلوب میں ہے۔
- جو بھی خلاصہ پیش کیا ہے تو اس میں افراط وتفریط سے بچتے ہوئے راہ اعتدال پر رہنے کی کوشش کی گئی ہے۔
- پہلے اکیڈمی کے سوالات، اس کے بعد جوابی مقالات اور آخر میں خلاصۂ بحث کے عنوان سے سوالات کے جوابات ایجاز واختصار سے پیش کئے ہیں۔
- جوابی مقالات میں سوال کا اعادہ کئے بغیر جواب نمبر لکھ دیا ہے، تا کہ سوال کی طرف اشارہ ہوجائے۔

احسان شناسی:۔

اللہ رب العزت کا بے حد فضل واحسان ہے کہ اس نے علوم دین سے وابستہ کیا اور اس کی بے پناہ رحمتیں ہیں کہ اس نے دو چار سطریں لکھنے پڑھنے کی سعادت بخشی۔

کاتب سطور اپنے استاذ محترم، مشفق مربی حضرت مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی مدظلہم کا احسان شناس ہے کہ آں محترم میری بے بضاعتی کے باوجود اعتماد کرتے ہوئے علمی خدمات لے رہے ہیں، اتنا ہی نہیں من البدایہ الی النہایہ آپ کی رہنمائی اور جگہ جگہ پر لغزشوں کی نشاندہی فرمادیتے ہیں، آپ کے متعدد امتیازی اوصاف وکمالات میں سے ایک نمایاں وصف خورد نوازی اور افراد سازی بھی ہے، بندہ کو اس کا عینی مشاہدہ ہے، آں محترم کی طرف سے اس عاجز وراقم پر بھی آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کرنے کے علاوہ یہ بھی عنایت ہے کہ کوئی معمولی تحریر بھی لکھتا ہوں تو رہنمائی اور مآخذ ومصادر کی طرف نشاندہی کے علاوہ حوصلہ افزا تشجیعی کلمات سے نوازتے ہوئے احساس کمتری کو دور کرتے ہیں، آپ کی جلیل القدر علمی وعملی شخصیت کے سامنے بندہ یقیناً ہیچ مداں ہے؛ لیکن آپ کی انگلی پکڑتے ہوئے اس علمی سفر کو طے کرنے کو اپنی سعادت سمجھتا ہوں، یقیناً آپ میرے شکریہ سے مافوق وماوراء ہیں۔

آپ محترم کے فقہی مقالات کے علاوہ علمی مقالات کا بھی ایک مجموعہ ہے، امید ہے کہ وہ بھی منظر عام پر آکر استفادۂ عام کا ذریعہ بنیں گے، چونکہ آپ تجربہ کار استاذ ہونے کے علاوہ کہنہ مشق مصنف بھی ہیں، اس سے پہلے آپ کی کئی ایک کتابیں ہاتھ در ہاتھ لی گئی ہے، امید ہے کہ یہ فقہی مجموعہ کو بھی اسی طرح حسن قبول حاصل ہو اور بارگاہ ایزدی میں صدقہ جاریہ بنے۔ آمین.

نیز آپ نے اس کتاب کی ترتیب مکمل ہونے پر ایک وقیع مقدمہ بھی تحریر فرمادیا جو آپ کی خورد نوازی اور نوازشات میں اضافہ ہے، ایسے ہی مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ

صاحب کا پودروی دامت برکاتہم کا بھی بے حد ممنون ہوں کہ آں محترم تشجیعی وحوصلہ افزا کلمات سے بندہ کی ہمت بڑھاتے رہتے ہیں، آں محترم نے بھی اس کتاب کی اشاعت پر ایک وقیع تقریظ؛ بلکہ ادارہ کی ۵۰/ سالہ دینی وعلمی خدمات پر مہر تصدیق ثبت کردی ہے، یہ آپ کی عنایات والطاف میں سے ہے، یقیناً آپ کی اس ادارہ اور حضرت مہتمم صاحب دامت برکاتہم سے دیرینہ تعلق اور علمی وابستگی ہے، اللہ رب العزت آپ کے سایۂ عاطفت کو بخیر وصحت وعافیت ہم پر قائم رکھے اور ہم خوردوں کو آپ سے استفادہ کی توفیق مرحمت فرماتے ہوئے قدردانی کی توفیق بخشے۔

اخیر میں دعا ہے کہ اللہ تعالی ادارہ کی طرف سے، اساتذۂ کرام کی اور بطور خاص استاذ محترم ومدیر جامعہ حضرت مولانا اقبال صاحب کے اشہب قلم سے شائع شدہ علمی خدمات کو شرف قبول عطا فرمائے اور صدقۂ جاریہ بنائے، ہمیں ان تمام سے فائدہ اٹھانے اور عمل پیرا ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور ان اکابرین کے سایوں کو ہم پر بخیر وعافیت قائم رکھے۔ آمین

(مولانا) عبدالرشید منوبری (صاحب)

۸/ جمادی الاخری ۱۴۳۶ھ مطابق ۲۹/ مارچ ۲۰۱۵ء

سوال نامہ:

''تبدیلِ ماہیت'' کی تحقیق

یہ بات اربابِ فقہ وفتاویٰ سے مخفی نہیں ہے کہ آج کل انسانی اور حیوانی مرکب ماکولات ومشروبات اور ادویہ جات میں ایسی اشیاء کی شمولیت کی بحث وقتاً فوقتاً اٹھتی رہتی ہے جن کا استعمال شریعت میں ممنوع ہے، مثلاً: الکحل، بہتا ہوا خون، مردار کی چربی، یا خنزیر کے اجزاء وغیرہ، اس کا جواب عام طور پر دارالافتاء سے یہی دیا جاتا ہے کہ جب تک اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ جو حرام اشیاء مذکورہ چیزوں میں شامل ہیں وہ ان میں بعینہٖ ملائی گئی ہیں یا ماہیت بدل کر انہیں شامل کیا گیا ہے، اس وقت تک کسی بھی ایسی چیز پر محض شبہ کی بنیاد پر حرمت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

یہ جواب اپنی جگہ پر درست ہے؛ لیکن اصولی طور پر اس بات کی تحقیق کی ضرورت ہے کہ:

(۱) فقہ کی روشنی میں تبدیل ماہیت کی حقیقت اور واضح تعریف کیا ہے؟

(۲) کیا محض صورت بدل جانے سے ماہیت کی تبدیلی کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

(۳) آج کل ماحولیات کی درستگی کے عنوان پر جانوروں سے نکلنے والی غلاظتوں کو بوائلر مشینوں کے ذریعہ صفائی کرنے کا جو سلسلہ جاری ہے تو نجس اشیاء کے اس طرح کی مشینوں سے گذرنے کی وجہ سے کیا ماہیت کی تبدیلی کا حکم لگایا جاسکتا ہے؟

(۴) کیا کسی ناپاک چیز کو محض سکھا دینے یا کوئی کیمیکل مادّہ ملا کر اس کی بو اور ذائقہ

بدل دینے سے ماہیت تبدیل کرنے کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟

(۵) اگر کسی پکائی جانے والی چیز میں معمولی سی ناپاک چیز گر کر اس طرح رَل مل جائے کہ اسے الگ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی وجہ سے کیا وہ پوری شئ ناپاک قرار پائے گی؟ یا پاک ہی رہے گی؟ یہ ناپاک چیز از خود گر جائے یا قصداً اس کو شامل کیا جائے، ہر دو کا ایک حکم ہوگا یا دونوں کے حکم میں فرق ہوگا؟

مذکورہ امور پر اپنی مدلل رائے تحریر فرمائیں۔

❖❖❖

احکام کی تبدیلی میں تبدیل ماہیت کا اثر

از: مفتی اقبال صاحب ٹنکاروی

دو چیزوں کو آپس میں خلط ملط کرنے اور ملانے سے یا ایک ہی چیز میں معمولی تغیر کرنے سے نئی چیز وجود میں آتی ہے، یہ ہر ایک نوع کی چیز میں ہوتا ہے، چاہے وہ مائع ہو یا جامد، حیوان ہو یا جمادات، جس کی وجہ سے حلت وحرمت، جواز وعدم جواز، اباحت وکراہیت اور طہارت ونجاست جیسے مسائل بھی وجود میں آتے ہیں۔

ان احکام کا فلسفہ اسلام کے بنیادی تصورات سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ پاکیزہ وطیب چیزیں حلال کردی گئی، اور ناپاک وخبیث چیزیں حرام، ”ویحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث“ حدیثوں میں بھی طیب چیزوں کی ترغیب اور خبیث چیزوں کو ترہیبی انداز میں بیان کیا ہے۔

ان غذاؤں اور مطعومات ومشروبات میں بھی دو چیزیں بنیادی طور پر ملحوظ رکھی گئی ہیں: پاکیزگی اور نافعیت، چنانچہ انسان کے لئے وہ چیز حلال ہے جو حقیقت کے لحاظ سے پاک اور وصف کے لحاظ سے نافع ہو اور وہ چیز ممنوع ہے جو حقیقت کے لحاظ سے ناپاک اور نفع کے لحاظ سے مضر ہو۔

انسان جن چیزوں کو استعمال کرتا ہے، کبھی ان چیزوں کو ان کی اصلی شکل وصورت میں استعمال کرتا ہے اور کبھی مختلف تبدیلیوں کے بعد وجود میں آئی ہوئی شکل میں استعمال کرتا ہے۔

آئے دن چیزوں میں تغیرات وانقلابات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے جس سے چیزوں کے اوصاف نفع وضرر بھی متأثر ہوتے ہیں، اس لئے سوال یہ ہوتا ہے کہ کس وقت تبدیلی شمار

ہوگی، اس کی حقیقت کیا ہے؟

چنانچہ اس سے پہلے ہمیں یہ بھی جاننا ہوگا کہ ایسی حرام اشیاء اور نجس عناصر کون کون سے ہیں، استعمالی اشیاء میں ان کی آمیزش کس طرح کی جاتی ہے اور ان اشیاء کے الگ الگ مراحل کیا ہیں، ان اشیاء کو سمجھنے کے لئے تبدیل ماہیت کا بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے، اس لئے تبدیل حقیقت و ماہیت اور احکام میں اس سے پیدا ہونے والے اثر کے بارے میں کتب فقہیہ سے ائمہ کی آراء اور کتب فتاوی سے علماء ہند و پاک کے فتاوی سے استفادہ ضروری ہوگا ، کیوں کہ یہ مسئلہ زمانۂ قدیم سے علماء کے مابین زیر غور رہا اور مختلف رائیں وجود میں آئی۔

(جواب:۲،۱) تبدیلیٔ ماہیت: لغوی و اصطلاحی معنی:۔

اس سے مراد کسی چیز میں ایسا تغیر ہے جس کے نتیجہ میں کوئی چیز اپنی طبیعت و وصف کھودے یا اپنا نام یا بنیادی عناصر کا زیادہ تر حصہ کھودے، کتب فقہ میں اس کو استحالہ سے تعبیر کرتے ہیں، اس کے علاوہ تحلیل و تجزیہ، ازالہ، احالہ اور استہلاک عین جیسے الفاظ بھی مستعمل ہے، سعدی ابوجُیَب نے استحالہ کا معنی اس طرح لکھا ہے: استحال الشیئ : تغیّر عن طبعه و وصفه. (القاموس الفقهیہ لغۃ واصطلاحا: مادہ: حَوَل، ص: ۱۰۵، ط: دارالفکر دمشق) اسی طرح موسوعہ میں اس طرح کی گئی ہے:

لغت میں استحالہ کا ایک معنی کسی چیز کا اپنی طبیعت و وصف سے نکل جانا ہے اور ایک معنی ممکن نہ ہونا ہے۔

چنانچہ استحالہ کبھی تحول کے معنی میں بولا جاتا ہے، جیسے عین نجس یعنی گندگی، شراب اور خنزیر کا استحالہ یعنی ان کا اپنی ذات سے نکل جانا اور ان کے اوصاف کا بدل جانا۔ یہ استحالہ

جلنے،سرکہ بنانے یا کسی چیز میں گر جانے سے ہوتا ہے۔(موسوعۂ فقہیہ : مادہ: تحوّل،ص:۳۲۲،ج:۱۰،ط: وزارۃ اوقاف دبئی،اسلامک فقہ اکیڈمی)

عین کا تحول اور طہارت وحلت میں اس کا اثر:۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ نجس العین استحالہ (حقیقت کے بدلنے) سے پاک ہوجاتا ہے، چنانچہ ناپاکی کی راکھ ناپاک نہیں ہوتی ،اور وہ نمک ناپاک نہیں ہوگا جو پہلے گدھا یا خنزیر یا کچھ اور رہا ہو اور نہ ہی وہ نجاست جو کنویں میں گر کر مٹی ہوجائے ناپاک رہے گی ،اور اسی طرح شراب جب سرکہ بن جائے تو ناپاک نہیں رہے گی ،خواہ خود ہی سرکہ بن جائے یا کسی انسان وغیرہ کے فعل سے بنے ،اس لئے کہ اس طرح اس کی حقیقت بدل جاتی ہے اور اس لئے کہ شریعت نے وصف نجاست کو اس حقیقت سے وابستہ کیا ہے تو اس حقیقت کے ختم ہونے سے نجاست کا وصف بھی ختم ہوجائے گا ،لہذا جب ہڈی اور گوشت نمک ہوگئی تو ان دونوں کا حکم نمک ہی کا ہوگا ،اس لئے کہ نمک ہڈی اور گوشت نہیں ہے۔

شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں ،جیسے علقہ (بستہ خون) ناپاک ہے ،لیکن جب وہ مضغہ (گوشت کا لوتھڑا) میں بدل جائے تو پاک ہوجاتا ہے اور کشید کیا ہوا رس پاک ہے ،لیکن اگر وہ شراب ہوجائے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ جب کسی شئ کی حقیقت بدل جائے تو اس پر مرتب ہونے والا وصف بھی ختم ہوجاتا ہے۔

شافعیہ کے نزدیک اصل اور حنابلہ کے ظاہر مذہب میں یہ ہے کہ کوئی ناپاک چیز حقیقت کے بدلنے سے پاک نہیں ہوتی ،لہذا کتا وغیرہ اگر نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائیں ،اور نجاست کی ایندھن سے اٹھنے والا دھواں ،اسی طرح اس سے اٹھنے والی بھاپ

جب کسی ٹھوس جسم پر تراوٹ کی شکل میں جمع ہو جائیں، پھر ٹپکنے لگیں تو یہ سب نجس ہوں گے۔

شافعیہ اور مالکیہ کے یہاں اس میں کچھ مستثنیات ہیں، مثلاً شراب اگر خود ہی سرکہ بن جائے تو سرکہ بن جانے سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اس لئے کہ نجاست کی علت نشہ پیدا کرنا ہے اور وہ علت ختم ہو گئی، نیز اس لئے رس عموماً شراب بننے کے بعد ہی سرکہ بنتا ہے، تو اگر اس کی پاکی کا حکم نہ لگایا جائے تو سرکہ حاصل نہیں ہو سکے گا، جبکہ سرکہ بالاتفاق حلال ہے۔

اور اگر آدمی اس میں کچھ ڈال کر اس کا سرکہ بنا لے تو ان کے نزدیک وہ پاک نہ ہوگی۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر ہوا کے گرا دینے کی وجہ سے شراب سرکہ بن گئی تو بھی ان کے یہاں وہ پاک نہیں ہوگا، خواہ سرکہ بنانے میں اس کا دخل ہو، جیسے پیاز اور گرم روٹی یا دخل نہ ہو جیسے کنکری۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جو چیز اس میں ڈالی جائے وہ پاک ہو یا ناپاک ہو۔ (موسوعہ فقہیہ: مادہ: تحول، ص: ۳۲۲، ۳۲۳، ج: ۱۰، ط: وزارۃ اوقاف دبئی، اسلامک فقہ اکیڈمی)

جب اشیاء میں طبعی و وصفی تغیر ہوگا تو ان میں حلت و حرمت اور طہارت و نجاست کے مسائل پیدا ہوں گے، کیوں کہ کبھی چیز کے صرف خواص و اثرات بدلتے ہیں، چیز کے اصل اجزاء وہ بعینہ سابق اجزاء ہی ہیں جیسے شراب سے سرکہ؛ اب اس کے اصل اجزاء دیکھیں تو یہ حرام ہے اور اثرات و خواص دیکھیں تو یہ حلال ہے۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ بھی زیر بحث ہوتا ہے کہ ناپاک و حرام چیز تبدیل ہو جائے اور اس کی حقیقت بدل جائے تو وہ حلال و پاک ہوگی یا سابق حرمت و نجاست کا حکم باقی رہے گا؟

استحالہ وانقلاب سے حکم میں تبدیلی کی بابت فقہاء ثلاثہ کا مذہب:۔

دیگر ائمہ کے یہاں استحالہ سے حکم میں تبدیلی نہیں ہوتی یعنی انقلاب ماہیت وتبدیلی حقیقت سے بنیادی حکم علی حالہ باقی رہے گا، جبکہ احناف اور مالکیہ کے یہاں استحالہ وانقلاب سے حکم بھی تبدیل ہوگا۔ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب رقم طراز ہیں:۔

الاستحالة : أي تحول العين النجسة بنفسها أو بواسطة كصيرورة دم الغزال مسكاً ، وكالخمر إذا تخللت بنفسها ، أو بتخليلها بواسطة ، والميتة إذا صارت ملحاً، أو الكلب إذا وقع في ملاحة ، والروث إذا صار بالإحراق رمادًا، والزيت المتنجس بجعله صابونا.

ولا تطهر عند الشافعية والحنابلة بتخليها بالعلاج كالبصل والخبز الحار ؛ لأن الشيء المطروح يتنجس بملاقاتها . أما غير ذلك فهو نجس ، فلا تطهر نجاسة باستحالة ، ولا بنار، فرماد الروث النجس: نجس ، والصابون المعمول من زيت نجس ، ودخان النجاسة وغبارها : نجس ، وما تصاعد من بخار ماء نجس إلى جسم صقيل أو غيره : نجس ، والتراب المجبول بروث حمار أو بغل ونحوه مما لا يؤكل لحمه : نجس ولو احترق، كالخزف. ولو وقع كلب في ملَّاحة ، فصار ملحًا أو في صبَّانة فصار صابونًا ، فهو نجس . لكن استثنى المالكية على المشهور رماد النجس ودخانه فقالوا بطهارته على المعتمد. (الفقه الاسلامی وادلته: القسم الاول : العبادات، الباب الاول : الطهارات ، الفصل الاول : الطهارة، المبحث الثالث انواع المطهرات ، ص:٢١٦،٢١٧،ج:١،ط:الهدی انٹرنیشنل، دیوبند)

حوالہ بالا سے **معلوم ہوا کہ تبدیلی وانقلاب ماہیت وحقیقت کے مختلف اسباب میں** سے ایک سبب استحالہ ہے، اس سے ہونے والی تبدیلی سے طہارت ونجاست کے بارے میں فقہائے اربعہ کے مابین اختلاف ہے ،عند الاحناف تبدیلی حقیقت وماہیت سے حکم میں

تبدیلی آتی ہے،اس لئے حلت وحرمت اوراباحت کے مسائل میں مستقل اصول بیان کئے ہیں۔

حنفیہ کانقطۂ نظر:۔

عند الاحناف حقیقت ووصف بدلنے سے حکم میں تبدیلی آتی ہے اس کی کئی ایک مثالیں بھی ہیں، چنانچہ نطفہ کے مختلف مراحل ہیں؛ دم،علقہ،مضغہ وغیرہ مراحل سے گذر کر بچہ کی شکل اختیار کرتا ہے،ابتدائی کچھ شکلیں ناپاکی کی ہے لیکن آخری شکل پاکی کی ہے،ان مراحل کا ذکر قرآن نے ان الفاظ میں کیا: ثم جعلناہ نُطفةً فِي قرارٍ مَكينٍ ٥ ثم خَلَقنا النُطفةَ عَلَقةً فَخَلَقْنا العلَقةَ مُضْغَةً فَخلقنا المُضغة عِظما فكسونا العظٰمَ لحما. (المؤمنون :١٣،١٤)

ایسے ہی شراب کی حرمت اور سرکہ کی حلت پر احادیث دال ہیں،لیکن تبدیلی سے دونوں کے حکم میں فرق کیا گیا اور خود شوافع نے بھی اس سرکہ کی حلت کو تسلیم کیا ہے، چاہے وہ استثنائی حکم میں ہو۔

انقلاب ماہیت سے مراد-جیسا کہ اوپر آچکا-استحالہ اور دیگر الفاظ ہے،مختصر اس کو یوں سمجھ لیا جائے کہ کسی بھی چیز کے ساتھ اکثر وبیشتر ۳ صورتیں پیش آتی ہیں؛ حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

غور کیا جائے تو عام طور پر کسی چیز کے ساتھ تین صورتیں پیش آتی ہیں: اختلاط، تجزیہ، تحویل یا انقلاب،اختلاط کا احکام میں مؤثر ہونا یقینی ہے،اگر پاک چیز میں کوئی ناپاک چیز مل جائے تو وہ شئ ناپاک ہو جاتی ہے، گو اس کی مقدار اتنی کم ہو کہ اس کا اثر محسوس نہ کیا جائے،اس

لئے ماءِ قلیل بغیر تغیر وصف کے بھی نجاست کے گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے، اور بعض دفعہ اختلاط کی وجہ سے ناپاک پر پاکی کا حکم بھی لگ جاتا ہے، جیسے ماءِ قلیل ناپاک تھا اور اس میں اتنا پانی ملا دیا گیا کہ کثیر کی حد میں داخل ہوگیا تو یہاں ناپاک پانی کے ساتھ پاک پانی کا اختلاط ہی اس کے پاک ہونے کا باعث ہوگیا۔

''تجزیہ'' یہ ہے کہ کسی شئ کے ایک جزء کو نکال لیا جائے اس کی وجہ سے ناپاک چیز پاک نہیں ہوسکتی ،اس کی نظیر فقہاء کے اس قول میں ملتی ہے کہ اگر فضلات سے اٹھنے والے بخارات چھت یا دیوار وغیرہ پر جم جائے اور یہ قطرات کپڑے یا جسم پر لگ جائے تو کپڑے اور جسم پر ناپاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

''وإن ارتفع بخار الكنيف أى الخلاء أو بخار المربط أى المكان الذي تربط فيه الدواب وتروث كالإصطبل فاستجمد ذلك البخار أى جمع فى الكوة التى فى السقف أو الجدار أو استجمد فى اللباب ثم ذاب الجمد وقطر على أحد فأصاب ثوبه أو بدنه فإنه نجس لأن ذلك الجمد جمع من أجزاء النجاسة''.

(حلبی/۱۹۳)

دیکھئے فضلات کے کثیف اجزاء سے سیال اجزاء کی علیحدگی ہورہی ہے، اس کے باوجود ناپاک ہونے کا حکم باقی ہے۔

تیسری صورت ''تحویل وانقلاب'' کی ہے، کہ کوئی شئ اپنے اجزاء سمیت دوسری شئ بن جائے ،فقہاء نے اس کی کوئی واضح حد مقرر نہیں کی ہے، بلکہ زیادہ تر مثالوں پر اکتفاء کیا ہے کہ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں جو مثالیں ملتی ہیں ان کو سامنے رکھنا مناسب ہوگا۔

(نوازل فقہیۃ معاصرہ:ص:۳۷۵،۳۷۶،ج:۲،ط:مؤسسۃ ایفا للطبع والنشر)

جیسا کہ اوپر آ گیا کہ انقلاب ماہیت میں مثالوں پر اکتفاء کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس کا کوئی لگا بندھا اصول وضابطہ بیان کرنا مشکل ہے، اس لئے بعد میں آنے والے فقہاء نے بھی ان مثالوں سے اپنے طور پر انقلاب حقیقت و ماہیت کی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے، جس سے مختلف رائیں سامنے آئیں۔

تبدیل حقیقت و ماہیت اور علماء ہند و پاک وفقہاء کی آراء:۔

چنانچہ مفتی کفایت اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

انقلاب حقیقت سے حکم بدل جانے کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں اتنی بات تو یقیناً ثابت ہے اور فقہاء کی تصریحات بھی اس کے متعلق آپ ملاحظہ فرما چکے کہ جب انقلاب حقیقت ہو جائے تو حکم بدل جاتا ہے، لیکن یہ بات ابھی تک قابل تحقیق ہے کہ انقلاب حقیقت سے مراد کیا ہے، تو واضح ہو کہ انقلاب حقیقت سے مراد یہ ہے کہ وہ شیٔ فی نفسہ اپنی حقیقت چھوڑ کر کسی دوسری حقیقت میں متبدل ہو جائے، جیسے شراب سرکہ ہو جائے یا خون مشک بن جائے، یا نطفہ گوشت کا لوتھڑا وغیرہ وغیرہ کہ ان صورتوں میں شراب نے فی نفسہ اپنی حقیقت خمریہ اور خون نے اپنی حقیقت دمویہ اور نطفہ نے اپنی حقیقت منویہ چھوڑ دی اور دوسری حقیقتوں میں متبدل ہو گئے، حقیقت بدل جانے کا حکم اسی وقت دیا جا سکتا ہے کہ حقیقت اولی منقلبہ کے آثار مختصہ اس میں باقی نہ رہیں جیسا کہ امثلۂ مذکورہ میں پایا جاتا ہے کہ سرکہ بن جانے کے بعد شراب کے آثار مختصہ بالکل زائل ہو جاتے ہیں۔

بعض آثار کا زائل ہو جانا یا بوجہ قلت آثار کا محسوس نہ ہونا موجب انقلاب نہیں، جیسا کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ اگر آٹے میں کچھ شراب ملا کر گوندھ لیا جائے اور روٹی پکالی جائے تو وہ روٹی ناپاک ہے، یا گھڑے دو گھڑے پانی میں تولہ دو تولہ شراب یا پیشاب مل

جائے تو وہ پانی ناپاک ہے، حالانکہ روٹی یا پانی میں اس قلیل المقدار شراب کا کوئی اثر محسوس نہ ہوگا؛ لیکن چونکہ شراب نے ان صورتوں میں فی نفسہ اپنی حقیقت نہیں چھوڑی ہے اس لئے ناپاکی کا حکم باقی ہے، اور محسوس نہ ہونا بوجہ قلت اجزاء کے ہے چونکہ شراب کے اجزاء کم تھے اور آٹے کے زیادہ اس لئے وہ روٹی میں محسوس نہیں ہوتی، پس یہ اختلاط ہے نہ کہ انقلاب۔

اسی طرح حقیقت منقلبہ کی بعض کیفیات غیر مختصہ کا باقی رہنا مانع انقلاب نہیں، جیسے شراب کے سرکہ بن جانے کے بعد بھی اس کی رقت باقی رہتی ہے، یا صابون میں قدرے دسومت روغن نجس کی باقی رہتی ہے کیونکہ رقت حقیقت خمریہ کے ساتھ اور دسومت حقیقت دہنیہ کے ساتھ مختص نہیں ہے، پس انقلاب عین کی وجہ سے تبدل احکام کا حکم کرتے وقت بہت غور و احتیاط سے کام لینا ضروری ہے؛ کیوں کہ بسا اوقات انقلاب و اختلاط میں اشتباہ پیش آجاتا ہے اور انقلاب کو اختلاط یا اختلاط کو انقلاب سمجھ لیا جاتا ہے۔ واللہ الموفق. (کفایت المفتی : کتاب الطہارت، چوتھا باب، ص: ۳۱۷، ج: ۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حضرت مفتی صاحبؒ کی عبارت میں کئی ایک مثالوں پر اکتفاء کیا گیا ہے، لیکن کوئی لگا بندھا اصول یا ضابطہ کسی جگہ ذکر نہیں کیا ہے، فقہاء نے بھی مثالوں پر ہی اکتفاء کیا ہے، چنانچہ ذیل میں ان میں سے کچھ مثالیں ذکر کی جاتی ہے جن میں تبدیل ماہیت کو معتبر مان لیا گیا ہے:

- ہرن کا خون مشک بن جائے۔
- مردار نمک کی کان میں گر کر نمک بن جائے۔
- شراب سرکہ بن جائے۔
- لیڈ گوبر وغیرہ جل کر راکھ ہو جائے۔

- ناپاک تیل صابون میں مل جائے۔
- فضلات خشک ہوکراس کا اثر ختم ہوجائے۔
- نجاست زمین میں دفن کردی جائے اور مرور زمانہ سے اس کا اثر ختم ہوجائے اور مٹی بن جائے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی صاحب نے یہ صورتیں وضاحت کے ساتھ ذکر فرمائی ہے۔(الفقہ الاسلامی وادلتہ:ص:۲۱۶،ج:۱)

علامہ ابن نجیمؒ نے انقلاب عین کو تطہیر کا ایک طریقہ ہونا ذکر گیا ہے،اس کے بارے میں وضاحت نہ کرتے ہوئے مثالیں ذکر کی ہے،البتہ مثالوں کے درمیان میں کہیں اتنی وضاحت کی ہے کہ بعض اجزاء کے منتفی ہونے سے حقیقت منتفی ہوسکتی ہے،یعنی بعض اجزاء کے انتفاء سے چیز پاک ہوسکتی ہے تو پھر کل اجزاء کے منتفی ہونے سے حقیقت کیوں منتفی نہ ہوئی؟اس کے بعدانہوں نے کئی ایک مثالیں ذکر کی ہے،وہ لکھتے ہیں:

والسابع انقلاب العين فإن كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة، وإن كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحًا يؤكل . والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادًا تطهر عند محمد خلافا لأبي يوسف، وضم إلى محمد أبا حنيفة في المحيط ، وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد. وفي الخلاصة: وعليه الفتوى. وفي فتح القدير: أنه المختار لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها فكيف بالكل، فإن الملح غير العظم واللحم فإذا صار ملحاً ترتب حكم الملح، ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمرًا فينجس وصير خلًا فيطهر، فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها، وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون

صنع من زيت نجس اهـ. وفي المجتبى: جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لأنه تغير والتغيير يطهر عند محمد ويفتى به للبلوى . وفي الظهيرية : ورماد السرقين طاهر عند أبي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول أبي يوسف وهو عكس الخلاف المنقول فإنه يقتضي أن الرماد طاهر عند محمد نجس عند أبي يوسف كما لايخفى. وفيها أيضا العذرات إذا دفنت في موضع حتى صارت ترابًا، قيل تطهر كالحمار الميت إذا وقع فى المملحة فصار ملحًا يطهر عند محمد. وي الخلاصة: فأرة وقعت في دن خمر فصار خلاً يطهر إذا رمي بالفارة قبل التخلل، وإن تفسخ الفارة فيها لايباح . ولو وقعت الفأرة في العصير ثم تخمر العصير ثم تخلل وهو لا يكون بمنزلة ما لو وقعت في الخمر وهو المختار، وكذا لو ولغ الكلب في العصير ، ثم تخمر ثم تخلل لا يطهر اهـ. وفي الظهيرية: إذا صب الماء في الخمر ثم صارت الخمر خلًا تطهر وهو الصحيح، وأدخل في فتح القدير التطهير بالنار في الاستحالة. (البحر الرائق: كتاب الطهارة ، باب الانجاس ،ص:٣٩٤،٣٩٥،ج:١،ط:دار الكتب العلميه بيروت)

ان کے علاوہ علامہ حلبیؒ نے بھی کئی ایک مثالیں ذکر کی ہے،ان تمام مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں استحالہ اور انقلاب کی بناء پر احکام میں تبدیلی ہوئی ہے،اوران تمام مثالوں میں اس کے اجزاء بعض یا کلی طور پر بدل کر نئی چیز وجود میں آ گئی ہے۔

ایسی ہی مثالوں کو مدنظر رکھتے ہوئے کچھ حضرات نے کلی استحالہ ضروری سمجھا ہے جبکہ کچھ حضرات بعض اثرات واجزاء کے بدلنے پر اکتفاء کرتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ فرماتے ہیں: قلب ماہیت تو یہ ہے کہ سابق حقیقت معدوم ہوکر نئی حقیقت ونئی ماہیت بن جائے ،نہ پہلی حقیقت وماہیت باقی رہے،نہ اس کا نام باقی رہے،نہ اس کی صورت وکیفیت باقی رہے،نہ اس کے خواص وآثار وامتیازات

باقی رہیں، بلکہ سب چیزیں نئی ہو جائیں، نام بھی دوسرا، صورت بھی دوسری، آثار، خواص بھی دوسرے، اثرات وعلامات اور امتیازات بھی دوسرے پیدا ہو جائیں، جیسے شراب سے سرکہ بنا لیا جائے۔ (منتخبات نظام الفتاویٰ: کتاب الطہارت، ص:۲۶، ۲۷، ج:۱، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

حضرت مفتی نظام الدین صاحب کی رائے کے مطابق انقلاب ماہیت اور تبدیل حقیقت کا حکم صرف اسی وقت لگ سکتا ہے جبکہ اس چیز کا نام، صورت وہیئت، خواص واثرات اور رنگ، بو، مزہ سبھی چیزیں بدل جائے تب کہہ سکتے ہیں کہ تبدیل حقیقت وماہیت پایا گیا، جیسا کہ اوپر ذکر کردہ مثالوں میں ہوا کہ گوبر جل کر راکھ بن گیا اور ایسے ہی دوسری مثالیں تو اوپر ذکر کردہ تمام چیزیں بدل گئی۔

حکیم الامت حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں: فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ انقلاب حقیقت مطہر ہے لیکن انقلاب وصف مطہر نہیں۔ (امداد الفتاوی: کتاب الطہارت، نجاست کے احکام اور پاکی کا طریقہ، ص:۱۰۰، ج:۱، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

فقیہ الامت حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہیؒ فرماتے ہیں: تبدیل حقیقت صورت کے بدلنے سے ہوتا ہے نہ کہ حل ہو جانے سے، جیسا کہ پیشاب کا قطرہ پانی میں مغلوب اور حل ہو جاتا ہے، اور نہ اڑ جانے سے جیسا کہ کپڑے کو شراب میں بھگو کر دھوپ میں ڈال دینے سے شراب اڑ جاتی ہے، کوئی اثر نہیں رہتا ہے مگر کپڑا ناپاک ہی رہتا ہے۔

(فتاوی محمودیہ: کتاب البیوع، سوال نمبر:۳۲۴، ص:۲۹۲، ج:۱۱، ط: مکتبہ محمودیہ میرٹھ)

اوپر کی عبارت میں وصف کی تبدیلی پر انقلاب ماہیت کا فیصلہ کیا گیا ہے اور یہ بھی تنبیہ کی گئی ہے کہ تبدیل وتحلیل میں فرق ہے، لہذا چیزوں کے اختلاط یا ضم کے وقت اس کا بھی خیال رکھا جائے کہ ایک چیز دوسری چیز میں تبدیل ہو رہی ہے یا تحلیل وتجزیہ۔

اوپر کی عبارت کے پیش نظر نجس اشیاء تبدیلیٔ ماہیت کے مرحلہ سے نکل کر کسی دوسری

چیز کا نام اختیار کرلیں جو پاک ہو تو پھر پہلی چیز کو پاک گردانی جائے گی جیسے گوبر سے راکھ، خون سے مشک، مردار سے نمک اور فضلات سے مٹی بن جائے۔

فتاوی ہندیہ میں اس کی کئی ایک مثالیں ذکر کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

منها الاستحالة: تخلل الخمر في خابية جديدة طهرت بالاتفاق ،كذا فى القنية . الخبز الذي عجن بالخمر لايطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب اثرها يطهر، كذا في الظهيرية. الرغيف اذا القى فى الخمر ثم صار الخمر خلا فالصحيح انه طاهر اذا لم يبق رائحة الخمر، وكذا البصل اذا القى فى الخمر ثم تخلل لان مافيه من اجزاء الخمر صار خلا، هكذا فى فتاوى قاضيخان.....الحمار او الخنزير اذ وقع فى المملحة فصار ملحا او بئر البالوعة اذا صار طينا يطهر عند هما خلافا لابى يوسف ؒ. (فتاوى العالمگيرى: كتاب الطهارة، الباب السابع فى النجاسة واحكامه ، ص:٤٤،٤٥،ج:١،ط:مكتبه زكريا ديوبند)

البتہ کچھ ایسی مثالیں فقہاء نے ذکر کی ہیں جہاں دوسری چیز میں تبدیلی کے بعد بھی اس کو تبدیلی ماہیت شمار نہیں کیا ہے یا تو وہ تحلیل وتجزیہ ہوگا یا تبدیل کے بعد بھی وہ شئ نجس رہے گی جیسے فتاوی ہندیہ میں ذکر کیا ہے:

وان تفسخت فى الخمر ثم استخرجت ثم صار الخمر خلا لا يحل اكله ، وكذا الكلب اذا ولغ فى عصير ثم تخمر ثم تخلل لا يحل اكله لان لعاب الكلب قائم فيه، وانه لا يصير خلا ،كذا فى فتاوى قاضيخان. (٤٥/١)

مولانا عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

سوال:- اکثر ادویہ انگریزی از قبیل عرق جو ولایت سے تیار ہوکر آتی ہیں، علی ہذا

بعضے اقسام بسکٹ کے جو بکس ٹین میں بند ہو کر فروخت کے لئے آیا کرتے ہیں، اس میں خلط وامتزاج شراب کا شبہ بیشتر بوجہ سرعت نفوذ سرعت تاثیر کے باوصف قلت مقدار کے جو خصائص شراب سے ہے، اور بھی بایں وجہ کہ اہل یورپ اکثر خوگر استعمال شراب کے دوائیں اور اس شراب کے بہر طور عادی ہوتے ہیں، ہوتا ہے اور بعضے ڈاکٹروں سے بعض عرقیات و بسکٹ میں اختلاط شراب کا سنا جاتا ہے، ایسے حال میں استعمال وتناول ان ادویہ و بسکٹ کا شرعًا از روئے فتویٰ کے بھی منع ہے یا تاوقتِ ثبوت یقینی جواز استعمال وتناول فتویٰ اور تحرز واجتناب تقوی ہوگا۔

جواب:- جب یقین یا ظن اختلاطِ شراب وغیرہ کا ہووے اس وقت استعمال ان چیزوں کا ممنوع ہوگا ورنہ نفس جوام بطور فتوے کے اور اجتناب بطور تقویٰ کے ہوگا۔ واللہ اعلم

تاڑی کے خمیر والے بسکٹ استعمال کرنا:۔

سوال:- جو نان یا بسکٹ مخمر بخمیر تاڑی ہو جو منجملہ مسکرات ہے اس کا کھانا جائز ہے یا حرام؟ علمائے کلکتہ نے فتویٰ اس کے جوازِ اکل کا دیا ہے؛ لہذا اکثر عوام بے تکلف اس کو کھاتے ہیں اور نہیں کھانے والے پر عجب کرتے ہیں، لہذا جواب اس مسئلہ کا مفصلا بتقریر عام فہم مستند بسند کتب معتبرہ حنفیہ درکار ہے۔

جواب:- بمذہب مفتی بہ جتنے اشربہ اور اشیاء سیالہ مسکر ہیں وہ سب نجس ہیں اور ایک قطرہ بھی ان کا حرام ہے، اگرچہ نشہ نہ پیدا کرے، بقول رسول اللہ ﷺ ما اسکر کثیره فقلیله حرام .اخرجه ابوداود والترمذی وابن ماجه وغیرهم.

رمز الحقائق شرح کنز الدقائق میں شیخ الاسلام بدر الدین محمد عینی لکھتے ہیں:

قال محمد والائمة الثلثة: کل ما اسکره کثیره فقلیله حرام من ای نوع

كـان لـقـولـه ﷺ كل مسكر خمر و كل مسكرحرام رواه مسلم. وعن ابن عمر قـال قـال رسـول الـلـه ﷺ: مـا اسـكر كثيره فقليله حرام رواه احمد وابن ماجه والدارقطنى وصححه والفتوىٰ على قول محمد انتهىٰ .

اورفتاویٰ بزازیہ میں ہے: جـمـلة انـواع الـنـجاسات خمسة وعشرون الخمر وماعداه من الاشربة الحرمة . انتهىٰ .

اورشرح جامع صغیرحسامی میں ہے: هل هى اى الاشربة وراء الخمر مثل الخمر فـى النجاسة عن اصحابنا فيه روايتان فى احدى الروايتين نجاسة غليظة تمنع اذا زاد على قدر الدرهم وفى رواية اخرى خفيفة مقدرة بالكثير الفاحش .انتهى.

ہرگاہ ان عبارات سے حرمت اورنجاست تاڑی کی ثابت ہوئی، پس ثابت ہوگیا کہ بسکٹ ونان پاؤ وغیرہ کے خمیر میں تاڑی مخلوط ہو، کھانا اس کا ناجائز ہوگا مثل خمیر خمر کے۔

فتاویٰ قاضی خان میں ہے: بـخـلاف الـدقيـق اذ عـجـن بـالخمر وخبز فانه يكون نجسا وتطهر . انتهىٰ

اورفتاوی عالمگیریہ میں ہے: اذا عجن الدقيق بالخمر لا يوكل . انتهىٰ

اس وجہ سے کہ جب تاڑی اورخمر دونوں نجس ہیں پس اس کے خلط سے وہ مخلوط بھی نجس ہوگا اور کھانا اس کا حرام ہوگا اور قیاس اس کا سرکہ تاڑی یا شراب پر باطل ہے، اس وجہ سے کہ سرکہ میں انقلاب حقیقت ہوجاتا ہے اس وجہ سے حکم طہارت وحلت کا دیا جاتا ہے بخلاف تاڑی اور شراب کے کہ اس میں انقلاب ماہیت نہیں ہوتا بلکہ بسبب خلط اور طبخ کے کمال التصاق ہوجاتا ہے، واللہ اعلم۔ (فتاویٰ مولانا عبدالحی : مسائل متفرقہ، سوال نمبر: ۸۳۸، ۸۳۹، ص: ۵۳۵، ط: مکتبہ تھانوی، دیوبند)

اس سے معلوم ہوا کہ کھانے پینے کی اشیاء میں محرمات کی آمیزش کے بعد جو شکل بنتی

ہے اس کو انقلاب ماہیت کا درجہ نہیں دیا گیا ہے بلکہ محض خلط اور امتزاج کا اور اس پر حرمت کا حکم رکھا ہے۔

اوپر کی تفصیلات کے بعد احقر کی رائے یہ ہے کہ اشیاء حرام ونجس کی حرمت ونجاست کا تعلق ان کی ذوات سے ہوگا، اگر وہ اشیاء طبعی اثر کے تحت اپنی اصل حقیقت اور ماہیت تبدیل کردے تو وہ سابق حکم بھی تبدیل ہو جائے گا البتہ اس میں انسانی فعل یا جدید تدابیر استعمال میں نہ لائی گئی ہو۔

اس کے بعد تبدیلیٔ ماہیت کی حقیقت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ ان اشیاء کے خصوصی اوصاف بدل جائے، جن اوصاف پر ان کی شناخت موقوف ہے، اور جو اوصاف تبعی ہیں جن پر اشیاء کی شناخت موقوف نہ ہو اس کی تبدیلی سے حکم متأثر نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:۳) جانوروں سے نکلنے والی کن غلاظتوں کی بوائلر مشینوں کے ذریعہ صفائی کی جاتی ہے؟ ان مشینوں سے صفائی کا طریقۂ کار کیا ہوتا ہے؟ صفائی میں اور کون کونسی چیزیں استعمال کی جاتی ہے، ماہرین سے اس کی کچھ معلومات حاصل کر کے سوال نامہ کے ساتھ ارسال ہوتی تو جواب میں مزید آسانی رہتی۔

آج کل کچھ غلاظتوں کی صفائی کر کے انہیں الکحل اور جلاٹین میں استعمال کرتے ہیں ،بعض سامانوں میں خنزیر اور مردار جانوروں کی چربیاں ملائی جاتی ہے، بعض جگہ جانوروں کی غذا کے لئے جانوروں وغیرہ کے فضلات اور آلائشوں کی آمیزش سے مصنوعی غذا بنائی جاتی ہے۔

چونکہ شریعت مطہرہ میں حرام وحلال امور واشیاء کی وضاحت بھی کی گئی ہے، جیسے سورۂ

مائدہ میں آیت نمبر:۳،ایسے ہی احادیث میں بھی بعض اشیاء کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

اگر فضلات کی صفائی کر کے مصنوعی غذا تیار کی جاتی ہے تو ان ماکول وغیر ماکول اللحم جانوروں کے فضلات کے بارے میں حکم معلوم کرنا ضروری ہوگا۔

دوسری چیز یہ بھی قابل دریافت رہے گی کہ جانوروں کے خون،فضلات،الکحل اور خنزیر و مردار کی آلائشوں کو جن اشیاء میں آمیز کیا جاتا ہے وہ اپنی اصلی حالت پر باقی رہتا ہے یا ان میں تبدیلی آتی ہے۔

یہاں سوال نامہ میں جو سوال پیش کیا گیا ہے اس کے انداز سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی صفائی کے بعد کسی چیز میں آمیز کا سوال نہیں ہے، بلکہ صرف یہ جاننا ہے کہ آلائشوں کا بوائلر مشینوں سے گذرنا تبدیلی ماہیت کا سبب ہوگا یا نہیں؟

احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ اس طرح بوائلر مشینوں سے ان آلائشوں پر جو گندگی، خون وغیرہ لگا ہوا ہے وہ صاف ہو جاتا ہے،اور وہ شئ بعینہ باقی رہتی ہے،ان میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی لہذا اس میں تبدیلئ ماہیت کا حکم نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:۴) اوپر کچھ مثالیں اس طرح کی آچکی ہے کہ چیز خشک ہو جائے اور اس کے بجائے دوسری شئ وجود میں آجائے تو حکم بدل جائے گا جیسے گوبر خشک ہو کر مٹی بن جائے تو اب وہ مٹی کا حکم حاصل کرے گا۔

جبکہ کچھ مثالیں ایسی بھی ہیں جہاں تبدیلی کے بجائے تحلیل و تجزیہ مانا گیا ہے، جیسے ایک آدمی کے کپڑے پر پیشاب کے قطرات یا اور کوئی ناپاک مائع لگ جائے اور وہ خشک ہو جائے تو اس سے تری اڑ گئی لیکن نجاست اور ناپاکی کا حکم نہیں بدلتا ہے، وہ کپڑا دھونا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

رہا مسئلہ کیمیکل مادہ ملا کر اس کی بو اور ذائقہ بدل دینا؛ تو اس وقت بھی یہ بات ملحوظ رہے گی کہ اس سے پورے طور پر انقلاب ماہیت ہو جائے، اگر مابقیہ وہ خاصیتیں جن پر ان اشیاء کا وجود موقوف ہے وہ خاصیتیں ختم نہ ہو تو تبدیلیٔ ماہیت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

(جواب نمبر:۵) حضرت مولانا مفتی سلمان صاحب منصور پوری لکھتے ہیں:

اگر چوہے کی مینگنی پکے ہوئے چاول یا سالن میں ملی تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ مینگنی ٹھوس ہے یا گھل گئی ہے، اگر ٹھوس ہے تو اسے نکال کر پھینک دیا جائے اور کھانا کھالیا جائے، اور اگر گھل گئی ہے تو جب تک اس کا رنگ یا ذائقہ کھانے میں ظاہر نہ ہو تو اس کھانے کو ناپاک نہیں کہا جائے گا، البتہ اگر اس کے اثرات ظاہر ہو جائیں مثلاً بو آنے لگے تو پھر کھانا ناپاک قرار دیا جائے گا۔

خبز وجد فی خلاله خرء فارةٍ كان الخرء صلبا رمى به وأكل الخبز، ولا يفسد خرء الفارة الدهن والماء والحنطة للضرورة الا اذا ظهر طعمه أو لونه فى الدهن ونحوه لفحشه وإمكان التحرز منه حينئذٍ. (درمختار)

اسی طرح اگر گیہوں کے ساتھ چوہے کی دو چار مینگنی پس گئیں تو آٹا ناپاک نہ ہوگا؛ لیکن اگر اتنی زیادہ مینگنی پس گئیں کہ اس کا رنگ یا ذائقہ ظاہر ہو گیا تو آٹا ناپاک ہو جائے گا۔

فی القهستانی عن المحيط: خرء الفارة لا يفسد الدهن والحنطة المطحونة مالم يتغير طعمها، قال ابو الليث: وبه نأخذ. (کتاب المسائل: کتاب الطہارۃ، نجاست وطہارت کا بیان، ص:۱۰۰، ج:۱، ط: فرید بکڈپو دہلی)

حضرت مولانا عبدالحی لکھنویؒ فرماتے ہیں:

سوال:۔ ایک یا دو مینگنی چوہے کی پلاؤ کی دیگ یا شیر برنج میں سے نکلے تو وہ کل

نجس ہے یا کسی قدر اور کسی نے لاعلمی سے کھایا تو کھانے والا عاصی ہوگا یا نہیں اور روٹی کا کیا حکم ہے جس روٹی میں مینگنی نکلے وہی نجس ہے یا کل روٹیاں اس آٹے کی؟

جواب:۔ جس روٹی میں مینگنی نکلے اگر وہ مینگنی سخت ہے وہ پھینک دی جاوے اور روٹی کھائی جاوے اور اگر بالکل مخلوط ہوگئی اور ریزہ ریزہ ہوکر مل گئی تو وہ روٹی نہ کھائی جاوے۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:۔ خبز وجد فی خلاله سرقین فان کان علی صلابته یرمی ویو کل الخبز انتھیٰ .

باقی صرف ایک روٹی میں نکلنے سے اور روٹی اس آٹے کی کھانا منع نہیں ہے اور شیر برنج وغیرہ میں اگر مینگنی سخت نکلے اور بالکل مخلوط نہ ہوئی ہو تو بعض متاخرین نے فتویٰ دیا ہے کہ پھینک دی جائے اور وہ کھایا جاوے مگر مقتضائے احتیاط یہ ہے کہ نہ کھایا جاوے، خزانۃ الروایات میں مذکور ہے:۔ فی العتابیة خرء الفارة نجس ومن المتأخرین من رخص فی الدهن وفی الطعام ان کان قلیلا لایفسده مالم یوجد ریحه او طعمه انتھیٰ .

والله اعلم . (فتاویٰ عبدالحی: باب الاکل والشرب، ص:۴۰۶، ۴۰۷، سوال نمبر:٦٦۵، ط: مکتبہ تھانوی دیوبند)

حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس مسئلہ کے متعلق کہ ہمارے بسکٹ جو کہ کاغذ میں ملفوف تھے، ایک دم اچانک غلیظ پانی میں گر پڑے، فوراً ایک آدمی نے نیچے پہنچ کر اٹھا لئے، کھول کر دیکھا تو بعض پر چار، چھ دھبے یا ہلکی چھینٹیں تھیں اور بعض پر صرف کاغذ کی تری ہی پہنچی تھی، اب سوال یہ ہے کہ ان کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟ کیا بسکٹوں کے تنور میں اس کو سینک کر پاک کر سکتے ہیں؟ بینوا بالدلیل توجروا عند الجلیل.

الجواب: محض سینکنے سے یہ بسکٹ پاک نہ ہوں گے، سینکنے سے نجاست کے اجزاءِ لطیفہ تو نکل سکتے ہیں مگر اجزاءِ ثقیلہ وکثیفہ کا اخراج نہ ہوگا، اس لئے یہ سوال بیکار ہے البتہ یہ طریقہ بہتر ہے کہ جس حصہ پر نجس پانی نجاست کا اثر (دھبہ وغیرہ) ہو اس کو کھرچ کر نکال دیا جائے اور بقیہ کو استعمال کرلیا جائے۔ (منتخب نظام الفتاوی: کتاب الطہارت، ص: ۲۷، ج: ۱، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی)

ایسے ہی اگر شراب کو آٹے میں ملاکر گوندھ لیا جائے اور اس سے روٹی پکائی جائے تو اس صورت میں روٹی پاک نہ ہوگی بلکہ ناپاک ہی رہے گی، اس لئے کہ شراب نے اس مسئلہ میں فی نفسہ اپنی حقیقت کو چھوڑا نہیں ہے، محض قلت اجزاء یا مقدار کی کمی کی وجہ سے اس کے آثار محسوس نہیں ہو رہے ہیں۔

الموسوعۃ الفقہیہ میں ذکر کیا ہے: وقد اتفق الفقهاء على طهارة الخمر باستحالتها بنفسها خلا، ويختلفون فى طهارتها بالتخليل. (مادہ: استحالہ: ص: ۲۱۳، ج: ۳، ط: وزارة الاوقاف والشئوون الاسلاميه الكويت) اور جیسا کہ اس مسئلہ کی وضاحت کفایت المفتی کے حوالہ سے بھی گذر چکی ہے۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: والحنطة المطبوخة فى خمر لا تطهر ابدا على المفتى به. (الفقه الاسلامى وادلته: القسم الاول العبادات، القسم الثانى: النجاسة، المبحث الثالث كيفية تطهير النجاسة، ص: ۳۸۶، ج: ۱، ط: الھدیٰ انٹرنیشنل دیوبند)

البتہ آپ نے ایک دوسری صورت بھی ذکر کی ہے کہ اگر خمر سے آٹا گوندھنے کے بعد اس میں سرکہ ڈالدیا گیا حتی کہ خمر کا اثر زائل ہوگیا تو پھر یہ پاک ہوجائے گا۔ ولو عجن خبز بخمر صب فيه خل حتى يذهب اثره فيطهر. (الفقه الاسلامى وادلته:

ص:۲۸٦،ج:۱)

علامہ فریدالدین دہلوی فرماتے ہیں: وذکر الحلوانی فی صلوته : ان الطعام اذا تغیر واشتد تغیره یتنجس. (الفتاوی التاتارخانیه: کتاب الطهارة، فصل فی معرفة النجاسات واحکامها، رقم المسئله: ۱۱۵۲، ص:٤٤٥،ج:۱،ط:مکتبه زکریا)

ان حوالہ جات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جامد اور سیال میں فرق ہونا چاہئے ،اگر شیئ جامد اشیاء مطبوخہ میں گرے جیسے مینگنی، اور وہ ٹھوس ہے تو اس کو مع ماحولہ نکال دی جائے اور اگر وہ جامد شیئ ریزہ ریزہ ہوگئی اور رل مل گئی تو قلیل مقدار معفو عنہ قرار دی جائے جبکہ اس کا کوئی بھی اثر محسوس نہ ہو اور کثیر مقدار کی بناء پر مطبوخ ناپاک قرار دی جائے۔

رہا مسئلہ اس ناپاکی کے گرنے کا جو سیال ہے، تو روٹی میں خمر کی مثال ذکر کی گئی ،اگر خالص ناپاک چیز ہی رل مل گئی ہے تو وہ شیئ مطبوخ ناپاک رہے اور اگر اس میں سرکہ جیسی کوئی پاک چیز ڈال دی جائے جس سے شیئ نجس کا اثر زائل ہو جائے تو کہیں گے کہ اس نجس شیئ نے طاہر شیئ کا وجود اپنا لیا ہے اور اس میں انقلاب ہو گیا ہے جیسے خمر کے بعد آٹے میں سرکہ ڈال دیا گیا تو اب کہا جائے کہ وہ خمر ہی سرکہ بن گیا۔

اس طرح سیال ناپاکی گرنے کے بعد پانی ڈال دیا جائے اور جوش دے دیا جائے۔

خلاصۂ بحث

(۱) مختلف حوالہ جات اور عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیل ماہیت کی واضح تعریف کرنا مشکل ہے، اسی لئے فقہاء نے اس کی تعریف کے بجائے اس کی مثالوں پر اکتفاء کیا ہے ،اس اعتراف کے بعد اس کی حقیقت یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اشیاء کے وہ خصوصی

اوصاف بدل جائے جن پر ان اشیاء کی شناخت موقوف ہے تو تبدیل ماہیت وحقیقت ہو جاتا ہے، اور جو اوصاف تبعی ہیں جن پر ان اشیاء کی شناخت موقوف نہ ہو اس کی تبدیل سے حکم متأثر نہ ہونا چاہیئے۔

(۲) اوپر ذکر کردہ صورت میں تبدیلی ماہیت کا فیصلہ ہوگا۔

(۳) ان غلاظتوں کو بوائلر سے صفائی کے بعد کسی چیز میں آمیز کا ذکر نہیں کیا ہے ،صرف اتنا ہی پوچھا ہے کہ اس طرح بوائلر مشین سے صفائی کی صورت میں وہ چیز تبدیل ماہیت کی حامل ہوگی یا نہیں؟ میری رائے میں چیز بعینہ باقی ہے،لہذا تبدیل ماہیت کا حکم نہ ہوگا۔

(۴) ہاں،خشک ہونے کے بعد دوسری شیٔ وجود میں آجائے تو تبدیل ماہیت کا حکم ہوگا جیسے فضلہ خشک ہوکر مٹی بن گیا تو اب اس پر احکام زمین کے جاری ہوں گے،اور اگر سکھانے کے بعد اس کے وہ اوصاف باقی رہیں جس پر چیز کا وجود موقوف ہے تو تبدیل ماہیت نہ ہوگا اسی طرح کیمیکل کا حکم ہوگا۔

(۵) اس میں جامد اور سیال نجاست میں فرق ہونا چاہیئے، اگر جامد نجاست گر جائے تو ٹھوس رہنے کی صورت میں اس کو نکالدیا جائے، باقی شیٔ ماکول پاک رہے گی اور اگر وہ جامد شیٔ رل مل گئی اس کی وجہ سے رنگ، بو،مزہ میں تبدیلی نہیں آئی تو پاک رہے گی ورنہ ناپاک۔

اور سیال ناپاکی گر جائے تو پکنے کی وجہ سے وہ چیز پاک نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں انقلاب نہیں ہوا ہے بلکہ اختلاط ہوا ہے،جیسا کہ حوالہ جات سے مصرح ہے۔

سوال نامہ:

وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور مقام پر مستقل قیام کی صورت میں قصر واتمام کا حکم

کھانے پینے کی طرح رہائش بھی انسان کی بنیادی ضرورت ہے،اس لئے انسان عموما اپنی رہائش کے لئے مکان تعمیر کرتا ہے،اس میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ رہتا ہے،اور انسان جہاں رہتاہےاس جگہ اوراس آبادی سے اسے ایک انس سا ہوجاتا ہے، جسے انسان اپنا وطن قرار دیتاہے،انسان کے لئے وطن اور مستقل قیام گاہ جس قدر ضروری ہے تقریبا اتنا ہی ضروری سفراور نقل وحرکت بھی ہے، کیونکہ اس کی بہت سی ضروریات دوسرے مقامات سے متعلق ہوتی ہیں،اسی پس منظر میں شریعت اسلامی میں قیام اور سفر کے الگ الگ احکام مقرر کئے گئے ہیں اور فقہاء نے قرآن وحدیث کو سامنے رکھتے ہوئے انسان کی جائے رہائش کی درجہ بندی کی ہے اور اسے تین حصوں میں تقسیم کیا ہے: ایک وطن اصلی: جو آدمی کی اصلی قیام گاہ ہوتی ہے،البتہ اس کی تفصیل میں اختلاف پایا جاتا ہے،دوسرے: وطن اقامت: جس میں انسان کا قیام حنفیہ کے اقوال پر پندرہ دن یا اس سے زیادہ کا ہو،اس مدت کے سلسلہ میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں،تیسرے: وطن اقامت کی مدت سے کم قیام، یہ قیام بھی سفر ہی کے حکم میں ہے،وطن اصلی اور وطن اقامت کے درمیان بھی بعض احکام میں اختلاف ہے،لیکن نماز میں اتمام اور قصر کے لحاظ سے دونوں کا حکم یکساں ہے،یعنی وطن اصلی میں بھی اتمام کیا جائے گا اور وطن اقامت میں بھی۔

اس دور میں کسب معاش کے ذرائع کی وسعت کی وجہ سے ایک نئی صورت حال یہ پیدا

ہوئی ہے کہ بہت سے لوگ ملازمت وغیرہ کے لئے اپنے وطن اصلی سے تعلق باقی رکھتے ہوئے کسی اور جگہ اقامت اختیار کر لیتے ہیں اوران کا سال کا زیادہ تر حصہ اسی مقام پر گزرتا ہے،عید، بقرعید یا طویل تعطیلات میں وہ اپنے وطن اصلی کی طرف جاتے ہیں پھر لوٹ آتے ہیں ،زندگی کے اسباب بھی اسی دوسری جائے قیام میں بتدریج مہیا ہوجاتی ہیں، بلکہ بعض اوقات وطن اصلی سے زیادہ رہائشی سہولتیں یہاں میسر ہوتی ہیں،بعض لوگ یہیں مکان بھی بنالیتے ہیں ،بعض حضرات کرایہ کے مکان پر اکتفا کرتے ہیں، کچھ لوگ اہل وعیال کو چھوڑ کر تنہا مقیم ہوتے ہیں اور کچھ لوگ اہل وعیال کے ساتھ یہاں قیام پذیر ہوتے ہیں ،اس پس منظر میں چند سوالات آپ کی خدمت پیش ہیں:

(۱) مذکورہ جائے قیام کی حیثیت اگر وہاں مکان بنالیا جائے تو وطن اصلی کی ہوگی یانہیں اور کیا وطن اصلی میں تعدد ہوسکتا ہے؟

(۲) جن لوگوں نے مکان نہیں بنایا ہے،کرایہ کے مکان میں ہیں یا ادارہ وکمپنی کی طرف سے دیئے گئے مکان میں ہوں اور اہل وعیال ساتھ رہتے ہوں، کیا ان کے حق میں یہ جگہ وطن اصلی کی طرح شمار کی جائے گی ،اگر ایسے لوگ کسی سفر کے بعد چند دن یہاں قیام کر کے دوبارہ سفر کا ارادہ رکھتے ہوں تو انہیں قصر کرنا چاہئے یا اتمام؟

(۳) اگر اس جائے قیام میں کوئی آدمی تنہا رہ رہا ہو، بال بچے ساتھ نہ ہوں اور مکان بھی ذاتی نہ ہو تو اس کے لئے کیا حکم ہے؟

وطن اصلی اور وطن اقامت میں قصر واتمام کا حکم

از:۔مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب حفظہ اللہ تعالی)

اسلام ایک ہمہ گیر مذہب ہے، جس نے زندگی کے تمام شعبوں کے لئے انسان کوایسے مستحکم احکام ومسائل عطا کئے ہیں جس پر عمل پیرا ہوکر اللہ تعالی کی خوشنودی حاصل کی جاسکتی ہے، تاہم دیگر شعبہائے حیات کی طرح اس وقت کسب معاش کے ذرائع کی وسعت کی وجہ سے وطن اصلی کے سلسلہ میں کچھ نئی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں، کیا ان تمام صورتوں میں وطن اصلی کا حکم عائد ہوگا یا نہیں؟ کیوں کہ شریعت میں مقیم ومسافر کے الگ الگ احکام مقرر کئے گئے ہیں اور فقہاء نے بھی قرآن وحدیث کی روشنی میں انسان کی جائے رہائش کی درجہ بندی کی ہے، چنانچہ اسی کے مطابق میں بھی اپنے مقالہ میں قصر واتمام کے موضوع پر پہلے چند باتیں بالترتیب ذکر کروں گا، پھر آخر میں خلاصہ جواب تحریر کروں گا۔

(۱) سفر کی لغوی تعریف۔(۲) سفر کی اصطلاحی تعریف۔(۳) سفر کی مسافت شرعی۔ (۴)قصر کا ثبوت قرآن کریم سے۔(۵)قصر کا ثبوت حدیث سے۔(۶)وطن کی تعریف اور اس کے اقسام۔ (۷)وطن اصلی ہونے کے اسباب ووجوہات۔(۸)وطن اصلی میں تعدد کا تصور۔(۹)مسافت سفر کہاں سے ہوگا؟

سفر کی لغوی تعریف:۔

سفر، یسفر، سفوراً کا معنی سفر کے لئے روانہ ہونا، مسافت طے کرنا، کوچ کرنا یا کوچ کے لئے نکلنا، جیسا کہ معجم الوسیط میں ہے: سفر أی خرج فلان للارتحال. (۴۳۲)

صاحب بحر نے بھی سفر کا لغوی معنی مسافت طے کرنا لیا ہے: والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهر. (البحر الرائق: ج/۲،ص/۲۲۶)

والسفر لغة: قطع المسافة من غير تقدير والمراد سفر خاص وهو الذى تتغير به الاحكام من قصر الصلاة واباحة الفطر... (رد المحتار على الدرالمختار: ج/۳،ص/۹۹۹)

سفر کی اصطلاحی تعریف:۔

سفر شرعی دراصل تین شرطوں پر موقوف ہے، پہلی شرط یہ ہے کہ سفر کم از کم اتنی دور کا ہو جس کو پیادہ (پیدل) چلنے والے تین دن میں طے کر سکیں، دوسری شرط یہ ہے کہ شروع ہی سے تین دن کا ارادہ ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ سفر کا قصد کر لینے سے مسافر نہ ہوگا بلکہ اپنی بستی سے باہر نکلنے پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے۔ (احکام سفر: ۳۵، از مفتی شفیع صاحبؒ)

ان ہی باتوں کی طرف علامہ شامیؒ بھی سفر اور مسافر کی تعریف کرتے ہوئے اشارہ کرتے ہیں، جو شخص تین منزل کی مسافت (۴۸ رمیل) کا ارادہ کرے وہ راستہ میں قصر کرے گا۔

من خرج من عمارة موضع اقامته قاصداً مسيرة ثلاثة ايام و لياليها بالسير الوسط مع الاستراحات المعتادة صلى الفرض الرباعى ركعتين.

(شامی: ج:۲،ص:۱۲۱)

صاحب اعلاء السنن رقمطراز ہیں: جو شخص تین منزل ۴۸ رمیل مسافت طے کرنے کا ارادہ کرے وہ شرعاً مسافر ہے: من اراد قطع مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فهو مسافر حتما عند الشرع. (ج:۷،ص:۲۳۶-۲۳۸)

قصر کا ثبوت قرآن کریم سے:۔

قصر کا ثبوت کتاب وسنت سے ہے، یہاں قرآن کریم کی ایک آیت نقل کی جارہی

ہے جس سے جواز قصر اور اس کے احکام ثابت ہوتے ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وإذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح اَن تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا۔(سورہ نساء:۱۰۱)

اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کرو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہے کہ ستائیں گے تم کو کافر۔

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصر کی نماز کا حکم شریعت میں خوف کی حالت میں ہے؛ اگر چہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہے کہ (نماز قصر) امن کی حالت میں بھی مشروع ہے۔

علامہ قرطبی لکھتے ہیں: وإنما القصر المذکور فی القرآن إذا کان سفرا وخوفا واجتمعا فلم یبح القصر فی کتابہ الا مع ھذین الشرطین. (تفسیر قرطبی ج/۳،ص/۳۰۲) امام رازیؒ نے اس آیت سے قصر مراد لیا ہے،وھو قول الجمھور أن المراد منه القصر . (تفسیر الفخر الرازی :ج/٦،ص/١٧)

قصر کا ثبوت حدیث سے:

لیکن قصر کا ثبوت صحیح احادیث سے ہے کہ امن کی حالت میں بھی مسافر کے لئے قصر کی اجازت ہے۔

یعلیٰ بن امیہ سے روایت ہے: قلت لعمر: ما لنا قصر وقد امنا ؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ فقال: صدقة تصدق الله بها علیکم فاقبلوا صدقته. (مسلم شریف:ج:١ ، ص:٢٤١)

یعلیٰ بن امیہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے پوچھا کہ امن کی حالت میں ہمارے لئے قصر کا کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ سے میں نے عرض کیا تھا،آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ (قصر) ایک صدقہ ہے جو

اللہ تعالی نے تم کو عطا فرمایا ہے تو اس صدقہ کو قبول کرو۔

مذکور حدیث میں قصر کو صدقہ فرمایا ہے، اور جہاں کسی کو مالک کرنے کا احتمال ہی نہ ہو وہاں تصدق کرنے کا معنی ہوتا ہے محض ساقط کر لینا، تو قصر جب تصدق ہوا اور قصر سے کسی چیز کی تملیک نہیں ہوتی لامحالہ دو رکعت کو ساقط کر دینا ہی مراد ہوگا۔ (تفسیر مظہری: ج:۳،ص:۱۵۵)

اس بات پر سب متفق ہیں کہ حضور ﷺ نے ہجرت کے بعد اہل مکہ کے ساتھ بحیثیت امام کے چار رکعت والی نماز پڑھی اور دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا، پھر لوگوں کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا کہ: اتموا صلاتکم فانا قوم سفر: یعنی تم لوگ اپنی اپنی نمازیں پوری کر لو، میں مسافر ہوں۔

مسلم شریف میں ہے: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں ظہر کی نماز چار رکعت اور ذوالحلیفہ میں عصر کی نماز دو رکعت ادا کی، عن انس بن مالك ان رسول الله ﷺ صلى الظهر بالمدينة اربعا وصلى العصر بذى الحليفة ركعتين. (ج:۱،ص:۲۴۲)

عن ابن عباسؓ قال فرض الله الصلوة على لسان نبيكم فى الحضر اربعا وفى السفر ركعتين وفى الخوف ركعة (مسلم شریف: ج:۱،ص:۲۴۱)

قصر کا ثبوت اجماع سے:

قصر کا ثبوت اجماع سے بھی ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے، جیسا کہ صاحب الفقہ علی المذاہب الاربعہ نے ذکر کیا ہے: ثبت قصر الصلاة بالكتاب والسنة والاجماع ... هذا وقد اجمعت الامة على مشروعية القصر. (كتاب الفقه على المذاهب الاربعة :ج:۱،ص:۴۴۲)

سفر کی شرعی مسافت:

قرآن وحدیث میں قصر کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے، البتہ رسول اللہ

ﷺ کے بعد صحابہ، تابعین اور ائمہ علماء نے امت کی آسانی کے لئے اپنے اجتہاد کے ذریعہ غور وفکر کے بعد مسافت قصر کی حد مقرر کی ہے، حضرت امام ابوحنیفہؒ سے کئی روایات ہیں مگر صحیح اور راجح قول یہ ہے کہ میلوں کے ذریعہ تحدید نہ کی جائے بلکہ تین دن میدانی علاقہ میں پیدل چل کر جس قدر انسان مسافت بآسانی طے کرسکتا ہے وہی مسافت شرعی ہے، اس لئے محققین علماء ہند نے میلوں کی تعیین اڑتالیس (۴۸) میل انگریزی، مسافت قصر قرار دیدی ہے، جیسا کہ درمختار میں ہے:

من خرج من عمارة موضع اقامته ..... قاصدا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها صلى الفرض الرباعي ركعتين. (درمختار:ج:۳،ص:۵۹۹)

آثارالسنن میں ہے: جوشخص تین منزل مسافت کی نیت سے اپنی آبادی سے باہر نکلا وہ شرعاً مسافر ہے، اس کے ذمہ قصر لازم ہے؛ اخبرنا سعد بن عبيد الطائي ... ...قال: سألت عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: الى كم تقصر الصلاة؟ فقال: اتعرف السويداء؟ قال: قلت: لا ولكنى قد سمعت بها. قال: هي ثلث ليال قواصد فإذا خرجنا اليها قصرنا الصلاة (ج:۱،ص:۲۶۳)

امام رازی نقل کرتے ہیں: واعلم أن اصحاب أبي حنيفة عولوا في تقدير المدة بثلاثة ايام على قوله عليه السلام يمسح المسافر من ثلاثة ايام وهذا يقضي أنه إذا لم يحصل المسح ثلاثة أن لا يكون مسافر فإذا لم يكن مسافرلم يحصل المشروعة في السفر. (ج:٦، ص:۲۱)

فتاوی تاتارخانیہ میں ہے: سفر کی ادنی مدت تین دن تین رات ہے، چاہے سواری کے ذریعہ سفر کرے یا پیدل، قال علماءنا: أدنا مسيرة ثلاثة ايام ولياليها .... لسير الابل ومشي الاقدام وهوالسيرالوسط والمعتاد الغالب. (ج:۲،ص:۵۱۰)

وطن اصلی کی تعریف:

وطن کی تین قسمیں ہیں: وطن اصلی، وطن اقامت اور وطن سکنی، یہاں وطن اصلی کی تعریف نقل کی جاتی ہے، فقہاء نے وطن اصلی کی تعریف مختلف صورتوں میں کی ہے، کسی نے آبائی وطن (جہاں آدمی کی ولادت ہوئی ہے) کو وطن اصلی سے تعبیر کیا ہے، اور کسی نے ایسی جگہ کو وطن قرار دیا ہے جہاں مستقل اہل وعیال کے ساتھ رہنے کا ارادہ ہو یا وہ جگہ جہاں مستقل زندگی گزارنے کا قصد ہو اور وہاں سے کوچ کرنے کا ارادہ نہ ہو۔

درمختار میں ہے: (الوطن الاصلی) هو موطن ولادته أوتاهله أوتوطنه، يبطل بمثله إذا لم يبق له بالاول اهل فلو بقى لم يبطل بل يتم فيهما. (درمختارمع هامش على ردالمحتار: ج:٢،ص:٦١٤)

علامہ ابن نجیم وطن اصلی کی تعریف قلم بند کرتے ہیں: الوطن الاصلی هو وطن الانسان فى بلدة أوبلدة أخرى اتخذها داراً وتوطن بها مع اهل وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها. (بحر.. :ج:١، ص:٥١٢)

صاحب نورالایضاح لکھتے ہیں: وطن اصلی وہ جگہ ہے جہاں پیدا ہوا ہو، جہاں شادی کی ہو اور جہاں زندگی بسر کرنے کا ارادہ ہو۔ الوطن الاصلى هوالذى ولد فيه أوتزوج اولم يتزوج وقصد التعيش لا الارتحال. (١٠٩)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی تحریر کرتے ہیں: الوطن الاصلى :هو الذى ولد فيه أوتزوج اولم يتزوج وقصد التعيش فيه لا الارتحال. (الفقه الاسلامى وادلته:ج:٢، ص:٣٤٢)

وطن اقامت:۔ وہ ہے جہاں پندرہ دن یا اس سے زیادہ دن قیام کی نیت کر کے مقیم ہو جائے۔

وطن سکنی:۔ وہ ہے جس میں مسافر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کی نیت کرے جیسا کہ

فتاوی الوالوالجیہ میں وضاحت کی گئی ہے:

الاوطان ثلاثة : وطن اصلی وهو الذی یستقر فيه المرأ واهله، ووطن الاقامة :وهو ان ینوی المسافر اللبث فيه خمسة عشر یوما ، ووطن السکنی : وهو الذی أن یقیم فی المرحلة أقل من خمسة عشر یوماً. (الفتاوی الوالوالجیه: ج:١،ص:١٣٥، تاتارخانیه:ج:١، ص:٥١٢)

وطن اصلی ہونے کے اسباب ووجوبات:۔

وطن اصلی کی تعریف کئی فتاوی کی کتابوں کے حوالہ کے ساتھ اوپر نقل کی گئی ہے، اس سے مجموعی اعتبار سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وطن اصلی کا اطلاق تین جگہوں پر ہوتا ہے، ایک وہ جگہ جہاں انسان کی ولادت ہوئی ہے، جب تک انسان وہاں رہتا ہے وہ جگہ اس کے حق میں وطن اصلی شمار ہوتی ہے۔

دوسری وہ جگہ جہاں انسان شادی کرتا ہے اور وہیں اہل وعیال کے ساتھ مستقل رہتا ہے، یہ جگہ بھی اس کے حق میں شرعاً وطن اصلی شمار ہوتی ہے۔

تیسری وہ جگہ ہے جو جائے ولادت اور جائے نکاح کے علاوہ کسی دوسری جگہ پر اہل وعیال کے ساتھ مکان بنا کر یا کرایہ کے مکان میں مستقل رہتا ہے اور وہاں سے کوچ کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے تو یہ جگہ بھی وطن اصلی شمار ہوگی ،اور اس پر مقیم کے احکام عائد ہوں گے، جیسا کہ علامہ ابن نجیم نے وطن اصلی کے اسباب ہی کی طرف اشارہ کیا ہے: الوطن الاصلی هو وطن الانسان فی بلده أوبلده أخری اتخذها دار اوتوطن بها مع اهل وولده ولیس من قصده الارتحال عنهما بل التعیش بها۔(ج:٢،ص:٢٣٩)

وطن اصلی میں تعدد ہوسکتا ہے؟

عام طور پر یہ بات مشہور ہے کہ وطن اصلی دوسرے وطن اصلی سے باطل ہوجاتا ہے

،لیکن فقہاء نے اس میں ایک قید لگائی ہے، وہ یہ ہے کہ دوسری جگہ آباد ہو جانے کے بعد پہلے وطن سے اہل وعیال کو بھی نئے وطن میں منتقل کرلیا ہو، بلکہ بعض لوگوں نے ایک شرط اور رکھی ہے، سامان وجائیداد بھی منتقل کر چکا ہو تب پہلے وطن کی وطنیت باطل ہو جائے گی۔

چنانچہ صاحب درمختار نے لکھا ہے: (الوطن الاصلی) هو موطن ولادته أوتأهله أوتوطنه (يبطل بمثله) اذا لم يبق له بالاول أهل ،فلو بقى لم يبطل بل يتم فيهما. (الد رالمختارعلى هامش ردالمحتار :ج:٢ ، ص:٤ ٦١)

فتاوی عالمگیری میں ہے: وطن اصلی وطن اصلی سے باطل ہو جاتا ہے جب کہ پہلے وطن سے اپنے اہل وعیال کے ساتھ منتقل ہو گیا ہو اور اس صورت میں جب کہ پہلے وطن سے اہل وعیال کو منتقل نہیں کیا، لیکن دوسرے شہر میں بھی اہل بنالیا تو اس کا پہلا وطن باطل نہیں ہوگا اور دونوں ہی مقامات پر وہ نماز پوری پڑھے گا، ويبطل الوطن الاصلى بالوطن الاصلى إذا انتقل عن الاول بأصله وأما اذا لم تنتقل بأهله ولكنه استحدث اهلا ببلدة أخرى فلا يبطل وطنه الاول ويتم فيهما. (ج:١، ص: ١٤٢)

علامہ ابن ہمامؒ رقمطراز ہیں: وطن اصلی کے باطل قرار پانے کے لئے دو شرطیں ہیں: ایک تو یہ کہ دوسری جگہ وطن بنالیا ہو، دوسری شرط یہ ہے کہ پہلے وطن سے اہل وعیال کے ساتھ منتقل ہو کر بے تعلق ہو جائے، اگر ایسا نہ ہو مثلا دوسری جگہ وطن بنالیا، شادی کر لی اور رہنے لگا، لیکن پہلی جگہ بھی اہل وعیال ہیں تو دونوں ہی مقامات پر اتمام کرے گا، (قوله فانتقل عنه واستوطن غيره قيد بالامرين فإنه إذا لم ينتقل عنه بل استوطن آخر بأن اتخذ اهلا له فى الاخرفإنه يتم فى الاول كما يتم الثانى. (فتح القدير: ج:٢، ص:٤٠-٤١)

دوسری صورت یہ ہے کہ وطن اول میں اہل وعیال کو نہیں رکھتا ہے، لیکن وہاں اپنا

رہائشی مکان اور زمین وغیرہ ہے تو اس صورت میں بھی فقہاء کی دورائیں ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ جب اہل وعیال نہیں رہتے تو وہ وطن باقی نہیں رہا، لیکن دوسرا قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کی وطنیت باقی رہے گی اور اسے نماز پوری پڑھنی ہوگی، اور یہی قول راجح معلوم ہوتا ہے، اسی قول کی طرف امام محمدؒ کا بھی رجحان ہے۔ فتاوی ہندیہ میں ہے: لو انتقل بأهله ومتاعه الى بلد وبقى له دور وعقار فى الاول، قيل: بقى الاول وطنا له واليه اشار محمد رحمه الله فى الكتاب. (ج:۱، ص:۱٤۲)

اور علامہ ابن نجیم کا رجحان اسی کی طرف ہے: وكثير من المسلمين المستوطنين فى البلاد ولهم دور وعقار فى القرى البعيدة منها فيضيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها أنها وطنان له لا يبطل أحد هما بالآخر.

(البحرالرائق: ج:۲، ص: ۲۳۹)

اسی طرح علامہ ابن عابدین شامیؒ کا رجحان وطن اصلی کے تعدد کے سلسلے میں ہے، انہوں نے لکھا ہے کہ جب وطن اول میں اس کے اہل وعیال نہیں رہتے تو محض رہائشی مکانات اور اراضی کی وجہ سے وطن اصلی باقی نہیں رہے گا، کیوں کہ اعتبار اہل وعیال کا ہے گھر کا نہیں ہے، جیسے کوئی شخص کسی شہر میں شادی کر کے مستقلاً رہنے لگے تو اگر چہ اس کا ذاتی مکان وہاں نہ ہو وہ شخص مقیم شمار ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ ایسی صورت میں جب تک کہ اس کا رہائشی مکان اور اراضی موجود ہیں تو اس کا وطن برقرار رہے گا، فان ماتت زوجته فى احداهما وبقى له فيها دور وعقار؛ قيل: لا يبقى وطنا له إذ المعتبر الاهل دون الدار، كما لو تأهل ببلدة واستقرت سكنا له وليس له فيها دار وقيل: تبقى ..... قوله (اذا لم يبق له بالاول أهل) أى وان بقى له فيه عقار، قال فى النهر: ولو نقل أهله

ومتاعه وله دور فی ا لبلد لا تبقی وطنا له وقيل : تبقی ؛ بل يتم فيهما. (ردالمحتار : ج:٢، ص: ٦١٤)

غرض مذکورہ بالا بحث وتحقیق اور فقہاء کے اقوال وآراء کی روشنی میں یہ بات واضح ہوئی کہ وطن اصلی میں تعدد ہوسکتا ہے (یعنی وطن اصلی کا دوجگہ ہونا ممکن ہے) اور حسب ذیل صورتوں میں دووطن اصلی ہونے کے امکان ہیں:

(۱) اگر کوئی شخص اپنے وطن اصلی سے بیوی بچے اور سامان لے کر دوسری جگہ رہنے لگا ہے، مستقل رہائش اختیار کرلی ہے تو دوسری جگہ وطن اصلی بن گئی، لیکن اگر وہ شخص کبھی کبھی گرمی وسردی یا عید وبقرعید کے موقع پر پہلے وطن اصلی بھی جاتا ہے تو اس کے لئے دونوں جگہیں وطن اصلی شمار ہوں گی جیسا کہ الکفایہ میں ہے: وكثير من المسلمين المستوطنين فی البلاد لهم د ور وعقار فی القری البعيدة منها فيضيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها أنهما وطنان لا يبطل احدهما بالآخر. (الكفايه مع الفتح القدير : ج/ ٢، ص/١٨)

(۲) جب کسی نے پہلے وطن سے اپنے اہل وعیال کو منتقل نہیں کیا لیکن دوسرے شہر میں بھی اہل بنالیا ہے تو اس کا پہلا وطن باطل نہیں ہوگا، اور دونوں ہی مقامات پر وہ نماز پوری پڑھے گا۔ (حوالہ سابق فتاوی ہندیہ: ج:۱،ص:۱۴۲)

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اہل وعیال اور سامان لے کر دوسرے شہر چلا گیا لیکن اس کا گھر اور اس کی اراضی پہلے شہر میں باقی ہے تو اس صورت میں بھی قول راجح کے اعتبار سے وطنیت باقی رہے گی، جس کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ فرمایا ہے:۔

لو انتقل بأهله ومتاعه الی بلد وبقی له دور وعقارفی الاول، قيل: بقی الاول وطنا له واليه اشار محمد فی الكتاب. (الفتاوی الهنديه:ج:١، ص:١٤٢)

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی جائے اقامت سے بیوی کے وطن منتقل ہو جائے ، اور یہیں اہل وعیال کے ساتھ مستقل رہتا ہے، کبھی کبھی آبائی وطن بھی جاتا ہے تو وہ شخص دونوں جگہوں پر اتمام کرے گا۔ چنانچہ اسی کی طرف ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا بھی رجحان ہے۔

إذا انتقل من محل الاقامة الدائمة كمركز الوظيفة اليوم الى موطن آخر له فيه زوجة ..... لانه فى هذه الحالة يكون له موطنان و كل منهما وطن اصلى له. (الفقه الاسلامی وادلته :ج:۲، ص:۳٤۲)

خلاصۂ جواب

(۱) جہاں لوگ ملازمت کرتے ہیں اگر وہاں مکان بنا کر اہل وعیال کے ساتھ مستقل رہتے ہیں تو وہ مذکورہ جائے قیام ان کے حق میں وطن اصلی کی ہوگی۔

(۲) جو لوگ اہل وعیال کے ساتھ کرایہ کے مکان میں یا ادارہ و کمپنی کی طرف سے دیئے گئے مکان میں رہتے ہیں تو ان کے حق میں بھی یہ جگہ وطن اصلی کی طرح شمار کی جائے گی ، اگر یہ لوگ کسی سفر کے بعد چند دن یہاں قیام کر کے دوبارہ سفر کا ارادہ رکھتے ہیں تو انہیں اتمام کرنا چاہیئے۔

(۳) اگر جائے قیام میں کوئی آدمی تنہا رہ رہا ہے، اہل وعیال ساتھ میں نہیں رہتے تو وہ جگہ اس کے لئے وطن اصلی شمار نہیں ہوگی، چاہے مکان ذاتی ہو یا کرایہ کا ہو، ہاں اگر ایسا شخص ہے جس کے اہل وعیال کسی حادثہ میں ختم ہو گئے ہوں، اب دوسری جگہ پر مکان بنا کر ملازمت کرتا ہے اور وہیں مستقل رہتا ہے، اہل وعیال نہیں ہے، تب بھی اس کے حق میں یہ جگہ وطن اصلی شمار ہوگی۔

مسافت سفر کا شمار کہاں سے ہوگا؟

اس سلسلہ میں عام طور پر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب کوئی شخص اڑتالیس ۴۸/ میل (یعنی سوا ستتر کیلومیٹر) کے سفر کا ارادہ کرکے اپنی قیام گاہ سے روانہ ہوکر اپنی بستی سے آگے چلا جائے تب وہ شخص نماز قصر پڑھے گا۔ اگر کوئی شخص شہر (اپنی بستی) سے روانہ ہوا جب تک ادھر کے مکانات سے گذر نہ جائے جدھر سے وہ (سفر پر) روانہ ہوا ہے؛ وہ مسافر نہیں ہوگا اور اسے قصر کی اجازت نہیں ہوگی۔

قال قاضی خان : اذا جاوز المقيم عمران مصره مسيرة ثلثة أيام ولياليها بسير الابل أو مشى الاقدام يلزمه قصر الصلوة ويرخص له ترك ا الصيام ،أما شرط مجاوزة الاقدام لأن السفر فعل فلا يوجد بمجرد ا لنية. (ج/١،ص/٧٦)

شامی میں ہے: (من خرج من عمارة موضع اقامته) أراد بالعمارة مايشمل بيوت الاخبية لان بها عمارة موضعها. (ردالمحتارعلى الدرالمختار : ج/٢ ، ص/ ٥٩٩)

بہرحال فقہاء کرام نے رخصت واتمام کے سلسلے میں جو بحث کی ہے اس کے مجموعہ سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ مبدأ ومنتہاء سفر کا آغاز بھی اسی نقطہ سے ہوگا، جس سے احکام سفر کا آغاز ہوتا ہے، جیسا کہ فتاوی قاضی خان اور درمختار کی عبارت سے ظاہر ہے لیکن اس نقطہ کا اعتبار کرتے ہوئے ایسی چھوٹی بستی اور مختصر آبادی والے چھوٹے چھوٹے گاؤں وقصبات میں عرفا مسافت سفر کی تعیین میں فرق نہیں سمجھا جاتا جہاں مسافت سفر کا آغاز بستی کے انتہاء ابنیہ سے ہی سمجھا جاتا ہے، جس کی بنا پر علماء اور اہل افتاء کی رائے یہی ہے کہ مبدأ ومنتہاء مسافت سفر بھی ابنیہ بلد کے آخری عمارت سے شروع ہوگا، جیسا کہ شامی اور فتاوی ہندیہ میں مذکور ہے، مگر ان لوگوں کے حق میں مبدأ احکام سفر کا اعتبار مذکورہ نقطہ نظر سے کرنے میں بڑی

دقت ودشواری ہوگی، جولوگ بمبئی،کلکتہ اور دہلی جیسے بڑے شہروں میں رہتے ہیں جہاں شہر کی تمام آبادی ایک کنارہ سے دوسرے کنارے تک تجاوز کرنے میں سوکیلومیٹر یا اڑتالیس میل سے زیادہ کا فاصلہ ہو،اس لئے مناسب ہوتا ہے کہ مبدأ اور منتہاء سفر کو ایسی شرطوں پر معلق کیا جائے جن کا لحاظ چھوٹے گاؤں میں رہنے والوں کے لئے اور بڑے شہر میں رہنے والوں کے لئے سہل اور آسان ہو جائے اور دونوں کو سفر کی رخصت بھی حاصل ہو جائے اور کسی پر گراں بھی نہ ہو،ارشاد خداوندی ہے:لا یکلف الله نفسا الا وسعها (بقرہ) اور فقہی قاعدہ بھی ہے: المشقة تجلب التیسیر. (الأشباہ والنظائر) کیوں کہ مبدأ سفر کے لئے جمیع بیوت بلد سے تجاوز کی شرط فقہاء نے جو رکھی ہے اس کا ثبوت کسی حدیث وآثار سے نہیں ہے اور نہ عبارۃ النص سے،تاہم اس مراجعت وتلاش کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جس طرح مسافت سفر کی تعیین میں لوگوں کا عرف فیصل ہے اسی طرح اس کے مبدأ ومنتہاء کی تعیین میں بھی عرف ہی فیصل ہوگا، کہ سفر کے واسطے نکلنے والا شخص سفر کی نیت سے اپنے گھر سے نکل جائے تو لوگوں کے عرف وعادت میں اس کے سفر کا آغاز جس مقام سے سمجھا جاتا ہے وہی مقام مبدأ سفر ہوگا اور جس مقام کو اس کے سفر کا نقطہ انتہاء سمجھا جاتا ہو وہی اس کا منتہاء سفر ہوگا۔

جیسا کہ علامہ ابن نجیمؒ اور علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ مبدأ سفر اور منتہاء سفر میں دراصل عرف وعادت کا اعتبار ہے:

کذا لو سافر فی البر الی موضع فی یوم أو یومین وانه بسیر الابل والمشی المعتاد ثلاثة ایام یقصر اعتبارا للسیر المعتادة ...... ثم یعتبر فی کل ذلك السیر المعتادة فیه وذلك معلوم عند الناس فیرجع الیهم عند الاشباہ.

(ج/۱،ص/۹٤)

فتح القدیر میں ہے:قوله فيما يليق بحاله وهو ان ثلاثة فيه إذا كانت الرباح معتدلة وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع فى البر بيوم كما فى الجبل يعتبر كونه من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة ايام ، ولو كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة فى أى طريق اخذ فيه .

مبدأ ومنتہاء سفر کے سلسلے میں علامہ ابن تیمیہ کی رائے بھی لائق اعتبار ہے، وہ تحریر کرتے ہیں کہ شریعت کے کچھ احکام وہ ہیں جن کی صفت اور حدود قرآن وحدیث سے متعین ہیں جیسے صلاۃ ، زکوۃ ، صیام، حج ، ایمان ، اسلام، سفر، نفاق وغیرہ ،بعض وہ الفاظ ہیں جن کی توضیح لغت کے ذریعہ ہوتی ہے، جیسے الشمس ،القمر ،السماء اور بعض وہ اصطلاحات ہیں جن کی تعریف وتوضیح کی بنیاد عرف وعادت پر مبنی ہے جیسے نکاح، بیع ، قبضہ، درہم ودینار وغیرہ۔

الاسماء التى علق الله بها الاحكام فى الكتاب والسنة منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع فقد بينه الله ورسوله كاسم الصلوة والزكاة والصيام والحج والايمان والكفر، ومنه ما يعرف حده باللغة كا لشمس والقمر..... ومنه ما يرجع حده الى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عاداتهم كاسم البيع والنكاح والقبض .... نحو ذلك من الاسماء التى لم يحد ها الشارع بحد ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع اهل اللغة بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس. (فتاوى ابن تيمية:ج/١٩، ص/ ٢٣٥)

مذکورہ بالا بحث اور فقہاء کی آراء کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سفر کے مبدأ اور منتہا کی تعیین میں لوگوں کے عرف ہی معتبر ہوں گے جس طرح مسافت سفر کی تعیین میں لوگوں کا عرف فیصل ہے؛ البتہ شہر اور گاؤں وقصبہ کے عرف میں فرق ہوگا، اور دونوں کے عرف کا اعتبار ہوگا۔

خلاصۂ جواب

الف۔: چوں کہ سفر کے مبدأ و منتہا میں لوگوں کے عرف معتبر ہیں اسلئے اگر وہ شخص ایسی جگہ جانے کے ارادہ سے گاؤں سے نکلا تھا جہاں تک سفر کی مسافت پوری ہو جاتی ہے یعنی (اس کے گھر اور دوسری جگہ کے درمیان ۴۸ میل کی مسافت ہو جاتی ہے) تو گھر سے نکلنے کے بعد جیسے ہی وہاں جانے کے لئے گاڑی پکڑ لے ویسے ہی وہ مسافر ہو گیا ،لیکن اگر ۴۸ میل کی مسافت طے کرنے کے بعد بھی وہ شہر کے حدود سے باہر نہیں نکلا ہے اور نہ اس کے آگے جانے کا ارادہ ہے تب بھی اس پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے اور نماز میں قصر کرے گا۔

ب۔: اگر اس کے گھر کے پاس سے ۴۸ میل یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو جاتا ہے تو اسے قصر کی اجازت ہوگی گرچہ وہ جگہ شہر کی انتہائی حدود سے ۴۸ میل کے فاصلے پر نہیں ہو۔

سوال نامہ:

مفطرات صوم اور عصر حاضر کے بعض مسائل

اسلام کے ارکان خمسہ میں سے ایک اہم رکن روزہ ہے، روزہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک اکل وشرب اور جماع سے رکے رہنے کا نام ہے، اکل وشرب کا لفظ معروف ہے اور عام آدمی بھی اس کے متبادر مراد ومفہوم سے واقف ہے، کھانے اور پینے میں بنیادی طور پر حلق کے راستہ سے قابل خورد ونوش اشیاء انسان کے معدہ تک پہنچتی ہیں، فقہاء نے اس کو سامنے رکھتے ہوئے اجتہاد سے کام لے کر اکل وشرب کے دائرہ کو وسیع فرمایا ہے اور کسی بھی چیز کے فطری منافذ کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنے کو ناقض صوم قرار دیا ہے۔

اس پس منظر میں قدیم فقہاء نے ناک، کان، آنکھ اور آگے اور پیچھے کے راستہ سے جسم میں داخل ہونے والی اشیاء سے روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا ذکر کیا ہے، نیز ان میں سے بعض صورتوں میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے، فقہاء نے عام طور پر فطری منفذ اور غیر فطری منفذ کے درمیان فرق کیا ہے، اس بات کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے کہ داخل ہونے والی شیٔ جوف میں جا کر قرار پذیر ہوتی ہے یا نہیں ہوتی؟ نیز اس پر بھی بحث کی گئی ہے کہ مجوف اعضاء سے کون سے اعضاء مراد ہیں؟ اس موضوع کا تعلق ایک حد تک طب اور علم التشریح سے بھی ہے، مثلاً دماغ کو قدیم اطباء جوف مانتے تھے، غالباً اسی پس منظر میں فقہاء نے جوف دماغ اور جوف بطن کا ذکر کیا ہے، لیکن موجودہ دور میں سائنسداں جوف دماغ کے قائل نہیں ہیں، یعنی وہ دماغ کے اندر کوئی ایسا مجوف حصہ نہیں مانتے جس میں داخل ہو کر کوئی شیٔ ٹھہر جائے اور قرار پذیر ہو۔

میڈیکل سائنس کی ترقی اور طریقہ علاج میں بعض اختراعات نے کچھ نئے مسائل پیدا کردیئے ہیں، جن پر قرآن وحدیث کے ارشادات اور سلف صالحین کے مقرر کئے ہوئے اصول واجتہادات کی روشنی میں غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے، اسی طرح کے چند سوالات آپ کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) امراض قلب سے متعلق بعض دوائیں وہ ہیں جنہیں نگلا نہیں جاتا بلکہ زبان کے نیچے دبا کر کھایا جاتا ہے، اگر روزہ کی حالت میں اس طریقہ پر مذکورہ دوا کا استعمال کیا جائے اور اس دوا کو یا لعاب میں مل جانے والے اس کے اجزاء کو نگلنے سے بچا جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا، یہ مفسد صوم ہوگا یا نہیں؟

(۲) جن لوگوں کو تنفس کا مرض ہو انہیں بعض اوقات انہیلر استعمال کرنا پڑتا ہے، انہیلر کے ذریعہ ہوا اور اس کے ساتھ دوا - جو غالبا سفوف کی شکل میں ہوتی ہے - کا نہایت مختصر جزو پھیپھڑے تک پہنچایا جاتا ہے، گویا یہ جاتا تو حلق کے راستہ ہی سے ہے لیکن معدہ میں نہیں جاتا بلکہ پھیپھڑے میں جاتا ہے، کیا روزہ کی حالت میں اس کا استعمال درست ہوگا؟

(۳) بعض دوائیں بھاپ کے ذریعہ اندر لی جاتی ہیں، اس کا ایک سادہ طریقہ تو وہی ہے جو قدیم زمانہ سے چلا آرہا ہے کہ ابلتے ہوئے گرم پانی میں دوا ڈال دی جاتی ہے اور اس سے نکلنے والی بھاپ کو ناک اور منہ کے ذریعہ کھینچا جاتا ہے، آج کل اس کے لئے بعض مشینی طریقے بھی ایجاد ہوئے ہیں، کیا اس طرح بھاپ کا لینا درست ہوگا؟

(۴) موجودہ دور میں جسم کے اندر دواؤں کے پہنچانے کی ایک صورت انجکشن کی اختیار کی گئی ہے، جو جسم کے مختلف حصہ میں لگائے جاسکتے ہیں، انجکشن کے ذریعہ دوا کسی خاص حصہ میں بھی پہنچائی جاتی ہے اور رگوں میں بھی پہنچائی جاتی ہے، تاکہ خون کے

ساتھ پورے جسم میں اس کی رسائی ہوجائے ، پھر بعض انجکشن محض دوا کی ضرورت پوری کرتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو جسم کی غذا کی ضرورت پوری کرتے ہیں ، پس انجکشن کے ذریعہ جسم کے اندر دوا پہنچانا یا جسم کی غذائی ضرورت کو پوری کرنا مفسد صوم ہے یا نہیں یا اس سلسلہ میں کچھ تفصیل بھی ہے؟

(۵) جسم میں نمکیات کی کمی کو پورا کرنے اور غذا سے مطلوبہ قوت فراہم کرنے کے لئے ''گلوکوز'' چڑھایا جاتا ہے، یہ چونکہ ایک حد تک غذا کا متبادل ہے اس لئے اس سے بھوک کا احساس کم ہوجاتا ہے اور بھوک کی وجہ سے پیدا ہونے والی کمزوری سے بھی آدمی محفوظ رہتا ہے ،روزہ کی حالت میں کیا اس طرح گلوکوز کا استعمال درست ہوگا، جبکہ یہ فطری منفذ سے داخل نہیں کیا جاتا، لیکن اس کی وجہ سے ترک اکل وشرب سے پیدا ہونے والی کیفیت بھی انسان کے اندر متحقق نہیں ہوتی۔

(٦) بعض سیال یا غیر سیال دوائیں پیچھے کے راستہ سے اندر پہنچائی جاتی ہیں، اسی طرح بواسیر کے مرض میں اندرونی مسوں پر مرہم لگایا جاتا ہے اور امراض معدہ کی تحقیق کے لئے بعض آلات بھی داخل کئے جاتے ہیں، یہ صورتیں روزہ کے لئے مفسد ہوں گی یا نہیں؟

(۷) آگے کی راہ سے بھی بعض اشیاء اندر تک پہنچائی جاتی ہیں، جیسے مرد وعورت کے جسم میں مثانہ تک نلکی پہنچائی جاتی ہے، بعض امراض میں خواتین کی شرمگاہ میں سیال یا جامد دوا رکھی جاتی ہے، یا مرض کی تحقیق کے لئے بعض آلات رحم تک پہنچائے جاتے ہیں، یہ صورتیں ناقض صوم ہیں یا نہیں؟

مفطر صوم کی بعض شکلیں اور ان کا حکم

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

امساك عن الاكل والشرب والجماع من طلوع الفجر الى غروب الشمس کوشرعاً صوم کہتے ہیں، لہذا یہ تینوں روزہ کے رکن ہوئے، اب اگران میں خلل پایا جائے یعنی کھانے، پینے یا جماع کا بجائے امساک کے وجود پایا جاوے تو وہ مخل بالصوم ومفسد صوم ہوگا؛ چاہے وہ خلل صورۃً و معنیً ہو یا صرف صورۃً ہو یا صرف معنیً ہو۔(۱) صورۃً و معنیً ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معتاد طریقہ سے کوئی ایسی چیز جس کا تعلق بدن کی صلاحیت کے ساتھ ہے، جوف دماغ یا جوف بطن تک پہونچائی جائے، دماغ میں جوف کا وجود چاہے مختلف فیہ ہو یا بالفرض وجود ہی نہ ہو پھر بھی ہمارے ان مسائل پر کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ بقول علامہ کاسانیؒ وعلامہ نجیم مصریؒ دماغ اور بطن کے درمیان ایک منفذ ہے لہذا جو چیز دماغ میں پہونچے گی وہ بالضرور بطن میں پہونچے گی،(۲) جو چیز جوف میں جارہی ہے اس کا استقرار شرط ہے اور استقرار کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جوف میں غائب ہوجائے، اس کا کوئی حصہ خارج میں نہ رہے اور نہ ہی کسی خارجی چیز کے ساتھ اسکا اتصال ہو، ہاں اگر یہ جوف میں داخل ہونے والی چیز پرتری یا دوا وغیرہ ہوتو اس صورت میں روزہ فاسد ہوجائے گا، وعلى هذا الاصل يبنى بيان ما يفسد الصوم وينقضه وذلك بالأكل والشرب والجماع سواء كان صورةً ومعنىً او صورةً لا معنىً اومعنىً لا صورةً. (بدائع:ج:۲، ص:۹۰)

وكذا وصل الى الدماغ لانه له منفذًا الى الجوف فكان بمنزلة زاوية من زوايا الجوف. (بدائع: ج/۲، ص/۹۳)

والتحقيق ان بين جوف الرأس وجوف المعدة منفذاً اصلياً فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن. (شامی : ج/۲،ص/۴۰۳)

(۳) صرف معنیً کا یہ مطلب ہے کہ غیر معتاد طریقہ سے کوئی شئ مافیہ صلاح البدن دماغ یا پیٹ میں پہونچائی جائے۔

اب انہی اصولوں کی روشنی میں ہم مسئولہ صورتوں کا جائزہ لیتے ہیں:۔

(جواب نمبر:۱) امراض قلب میں مستعمل دوا جسے صرف زبان کے نیچے دبایا جاتا ہے نگلا نہیں جاتا تو ظاہر ہے کہ جب نہ اسے نگلا جائے نہ لعاب میں ملنے والے اجزاء کو نگلا جائے تو یہ مفسد صوم نہیں ہے، نہ صورۃً نہ معنیً، پھر بھی احتیاط اولی ہے کہ اس صورت میں اپنے روزہ کو خواہ مخواہ معرض فساد میں لانا ہے کہ ہر مریض اس کا خیال نہیں رکھ سکتا۔ اور اگر اس کے اجزاء لعاب میں مل کر نیچے چلے جاتے ہیں تو یہ مفسد صوم ہے۔ او مص إهليل بخلاف نحو سكر اى بان مضغها فدخل البصاق حلقه ولا يدخل من عينها فى جوفه لا يفسد صومه. (شامی: ج/۲، ص/ ۳۹۶)

(جواب نمبر:۲) انہیلر کی جو صورت ذکر کی ہے کہ اس میں دوا بھی ڈالی جاتی ہے پھر وہ ناک سے ہو کر پھیپھڑے تک پہونچتی ہے تو یہ مفسد صوم ہے، کیونکہ مافیہ صلاح البدن مخارق اصلیہ سے جوف میں پہونچائی گئی، رہ گئی یہ بات کہ وہ تو پھیپھڑے میں پہونچی ہے نہ کہ معدہ میں تو فقہاء کی مختلف عبارات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جوف سے وہ پیٹ مراد لیتے ہیں جس میں معدہ، گردے، پھیپھڑے، آنت سب شامل ہیں کیونکہ لوبان، عود وغیرہ کی دھونی کا جو مسئلہ بیان کیا ہے ظاہر ہے اسے بھی تو سونگھا ہی جاتا ہے اور سونگھنے کا تعلق سانس کی نلی سے ہے نہ کہ کھانے کی نلی سے اور سانس کی نلی پھیپھڑے تک ہی جاتی ہے نہ کہ معدہ میں؛ پھر بھی وہ مفسد صوم ہے۔ اسی طرح نیزہ وغیرہ کے جو مسائل بیان کئے ہیں وہاں پیٹ کا

ذکر کیا ہے، معدہ، پھیپھڑے وغیرہ کی تفصیل نہیں کی ہے، نیز احتقان کی صورت میں بھی تو دوا آنت میں جاتی ہے سیدھی معدہ میں نہیں جاتی لہذا چاہے یہ دوا پھیپھڑے میں پہونچی ہے پھر بھی مفسد صوم ہے۔ نیز یہ بھی جاننا چاہئے کہ عامۃً مسائل شرعیہ کی بنیاد ایسی چیزوں پر رکھی گئی ہے جسے عام آدمی سمجھ سکے اور عمل کر سکے جیسے چاند وغیرہ کے مسائل، فلکی وطبی باریکیاں عوام کی دسترس سے باہر ہے اور باہر نہ ہوتو دشوار تو ضرور ہے لہذا ایسی چیزوں پر مسائل کی بنیاد نہیں رکھ سکتے۔

وما وصل الى الجوف او الى الدماغ من المخارق الاصلية كالانف والاذن والدبر بان استعط او احتقن او اقطر فى اذنه فوصل الى الجوف او الى الدماغ فسد صومه. (بدائع: ج/۲،ص/ ۹۳)

(او طعن برمح فوصل الى جوفه) وان بقى فى جوفه كما لو القى حجر فى الجائفة او نفذ السهم من الجانب الآخر ولو بقى النصل فى جوفه فسد. (شامی: ج/۲،ص/۳۹۷)

(جواب نمبر:۳) بھاپ کے ذریعہ دوا کا اندر لینا چاہے سادہ طریقہ سے ہو یا مشین سے ہو جبکہ وہ ناک کے ذریعہ بھاپ کے ساتھ اندر پہونچ جاتی ہے تو یہ صورت مفسد صوم ہے جیسے کہ لوبان، عود، اگربتی وغیرہ سونگنے کی صورت میں روزہ نہیں رہتا۔

لو ادخل حلقه الدخان اى بأى صورةٍ كان الادخال حتى لو تبخر ببخور فآواه الى نفسه واشتمّه ذاكراً لصومه افطر .... الى قوله لوضوح الفرق بين هواءٍ طيب بريح المسك وشبهته وبين جوهر دخان وصل الى جوفه بفعله.

(شامی : ج/۲، ص/۳۹۵)

(جواب نمبر:۴) وہ انجکشن جو سیدھا پیٹ میں مارا جائے جیسے کتّے کے کاٹنے کے

وقت یا سیدھا دماغ میں لگایا جائے اس سے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے بقیہ انجکشنوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا خواہ انجکشن غذائی ہو یا دوائی، البتہ بغیر ضرورت کے غذائی انجکشن لینا کراہت سے خالی نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اظہار ضجر ہے۔

(جواب نمبر:۵) گلوکوز چڑھانے سے بھی روزہ میں کوئی فساد نہیں آئے گا چاہے غذاءً ہو یا دواء کو ملا کر ہو مگر یہ بھی بلاضرورت نہ چڑھائے کیونکہ اسمیں بھی اظہار ضجر ہے ۔(وان وجد طعمه فی حلقه)لان الموجود فی حلقه اثر داخل من المسام الذی هو خلل البدن والمفطر انما هو الداخل من المنافذ. (شامی : ج/ ۲، ص/ ۳۹۵)

(جواب نمبر:۶) ﴿۱﴾ دواء کا پیٹ میں پہونچانا چاہے سیال ہو کہ غیر سیال جبکہ وہ اندر پہونچائی ہے تو یہ مفسد صوم ہے۔ ﴿۲﴾ بواسیر کے مسوں پر جو دواء رکھی جائے وہ مفسد صوم نہیں ہے کیونکہ یہ مقام حقنہ سے بہت نیچے ہے اور فاصل مقام حقنہ ہے۔ ﴿۳﴾ امراض معدہ کی تحقیق کے لئے جو آلات اندر اتارے جائیں اگر وہ تر نہیں ہے، نہ اس پر کوئی دواء لگی ہوئی ہے تو یہ مفسد صوم نہیں، ورنہ مفسد صوم ہے۔ او ادخل اصبعه فيه ای دبره او فرجها ولو مبتلة فسد.(شامی :ج/۲، ص/۳۹۷) اوداوٰی جائفة اوآمّة فوصل الدواء حقيقةً اشار الى ان ما وقع فى ظاهر الرواية من تقييد الافساد بالدواء الرطب مبنى على العادة من انه يصل والا فالمعتبر حقيقة الوصول. (شامی :ج/۲،ص/۴۰۲) ولو بالغ فى الاستنجاء حتى بلغ موضع الحقنة فسد. (شامی:ج/۲،ص/۳۹۷، امدادالفتاوی ج/۲،ص/ ۱۴۹، مع حاشیہ مفتی شفیع صاحبؒ)

(جواب نمبر:۷) آگے کی راہ میں جہاں تک دوا وغیرہ ڈالنے کا مسئلہ ہے تو مرد کی شرمگاہ میں دوا وغیرہ ڈالنے سے روزہ فاسد نہ ہوگا کیوں کہ محقق قول کے مطابق اس کے اور جوف کے درمیان منفذ نہیں ہے، البتہ عورت کی فرج داخل میں دوا وغیرہ پہونچانے

سے روزہ فاسد ہوجائے گا، رہی بات رحم میں آلات وغیرہ داخل کرنے کی تو اگر ان آلات پر پانی، محلول یا دوا وغیرہ نہیں لگائی گئی ہے تو روزہ فاسد نہ ہوگا، ورنہ فاسد ہوجائے گا،

او اقطر فی احلیله ماءً ودهناً وان وصل الی المثانة علی المذهب وا ما فی قبلها فـفسد اجماعاً لانه کالحقنة. (د رمع الرد :ج:۲۰، ص: ٤٠٠)

ولو ادخلت قطنة ان غابت فسد وان بقی طرفها فی فرجها الخارج لا، ان استقرار الداخل فی الجوف شرط للفساد. (د رمع الرد :ج:۲،ص:۳۹۷)

اوادخل اصبعه الیابسة فیه ای دبره او فرجها ولو مبتلة فسد لبقاء شئ من البلة فی الداخل. (شامی :ج:۲،ص: ۳۹۷)

❖❖❖

سوال نامہ:

سونے اور چاندی کا نصاب

شریعت نے زکوۃ کے لئے ایک مقررہ مقدار کو معیار بنایا ہے،جس کو اصطلاح میں نصاب کہا جاتا ہے، یہ غنا کا بھی پیمانہ ہے اور فقر کا بھی، یعنی اس نصاب کے مالک ہونے کی وجہ سے زکوۃ واجب ہوتی ہے اور اسی نصاب کے بقدر مال کے مالک ہونے پر وہ مصرفِ زکوۃ بننے سے محروم ہوتا ہے؛ گویا استحقاق زکوۃ اور حرمان زکوۃ دونوں کے لئے کسی قدر فرق کے ساتھ یہی معیار ہے۔

پھر اموال زکوۃ میں بعض تو وہ ہیں جو بجائے خود انسانی ضرورت کو پورا کرتے ہیں، جیسے: اجناس اور حیوانات، اور بعض وہ ہیں جو انسانی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے وسیلہ بنتے ہیں، جیسے: سونا اور چاندی، پہلی قسم کی چیزوں کی قیمتوں میں اتار چڑھاؤ سے زیادہ فرق نہیں پڑتا؛ کیوں کہ قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے سے اس کی افادیت اور نافعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا؛ لیکن سونے اور چاندی کی حیثیت ذریعۂ تبادلہ کی ہے؛ اس لئے اس میں اس کی قدر اور قوت خرید کی بڑی اہمیت ہے۔

رسول اللہ ﷺ نے صراحۃً سونے اور چاندی کا نصاب مقرر فرمایا ہے، حضور ﷺ کے زمانہ میں بھی اور آپ ﷺ کے بعد بھی طویل عرصہ تک سونے اور چاندی کی قوت خرید اور قدر یکساں تھیں ؛ لیکن اب دونوں میں بڑا فرق ہوگیا ہے، مثلا اس وقت ساڑھے سات تولہ سونے کی قیمت ایک لاکھ سے اوپر ہے اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت دس ہزار سے کچھ اوپر ہے، اس طرح ان دونوں نصاب کی قدر میں کوئی مناسبت نہیں

رہی، وجوب زکوۃ کے ساتھ ساتھ حرمانِ زکوۃ کے مسئلہ میں بھی خاص طور پر دشواری پیش آتی ہے؛ کیونکہ چاندی کے نصاب کے اعتبار سے اگر کوئی شخص بنیادی ضروریات کے علاوہ پندرہ ہزار روپے کی کسی شیئ کا مالک ہوتو اسے زکوۃ نہیں دی جاسکتی ہے، حالاں کہ آج کے ماحول میں یہ بہت معمولی رقم متصور ہوتی ہے۔

اس پس منظر میں دوسوالات پیش خدمت ہیں:

(۱) یہ بات ظاہر ہے کہ سونا اور چاندی کا نصاب منصوص ہے، اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کی مقررہ مقدار کا مالک ہوجائے، تو اس پر اس مال کی زکوۃ واجب ہوجائے گی؛ لیکن سوال یہ ہے کہ موجودہ حالات میں اگر کسی شخص کے پاس نقد روپے یا سامان تجارت ہو، تو زکوۃ واجب ہونے کے لئے پیمانہ سونے کا نصاب ہوگا یا چاندی کا نصاب؟ یعنی اگر کسی شخص کے پاس مثلاً اتنی نقد رقم ہو جس سے نصاب کے بقدر چاندی تو خرید کی جا سکتی ہے؛ لیکن نصاب کے بقدر سونا خریدا نہیں جاسکتا ہوتو ایسے شخص پر زکوۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس نقد رقم مال تجارت یا اموال زکوۃ کے علاوہ کوئی مال چاندی کے نصاب کی قیمت کا موجود ہو، مگر وہ سونے کے نصاب کی قیمت کو نہیں پہنچتا ہو، تو اس کیلئے زکوۃ لینا جائز ہوگا یا حرام؟

(۲) حنفیہ کے نزدیک اگر کسی شخص کے پاس کچھ مقدار سونے اور کچھ مقدار چاندی کی ہو اور دونوں کا مجموعہ نصاب کے بقدر ہوجاتا ہو، تو زکوۃ واجب ہوجاتی ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں قیمت کا اعتبار ہے؛ اگر کسی کے پاس کچھ چاندی اور کچھ سونا ہو اور دونوں کی مجموعی قیمت چاندی کے نصاب کے برابر ہوجاتی ہوتو موجودہ قیمت کے لحاظ سے امام صاحب کے یہاں زکوۃ واجب ہوجائے گی، جبکہ صاحبین ضم الاجزاء کے قائل ہیں، یعنی سونے اور چاندی میں سے ایک کی مقدار اس کے نصاب کے ایک

تناسب کو پورا کرتی ہو اور دوسرے کی مقدار اس کے نصاب کے بقیہ تناسب کو پورا کردیتی ہو،تب زکوۃ واجب ہوتی ہے،مثلا: سونا اس کے نصاب کا ایک چوتھائی ہے اور چاندی اس کے نصاب کا تین چوتھائی ،تو اب زکوۃ واجب ہوگی ،موجودہ حالات میں امام صاحبؒ کے قول پر ممکن ہے کہ ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی میں زکوۃ واجب ہوجائے اور سات تولہ صرف سونا ہوتو زکوۃ واجب نہ ہو پائے ،ایسی صورت میں کیا ضم نصاب کے مسئلہ میں صاحبین کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

❖❖❖

سونا چاندی کا نصاب

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

پچھلے دور میں سونا چاندی کے سکے رائج تھے، جنہیں درہم و دینار کہا جاتا تھا، لیکن مختلف تاریخی اسباب اور مرورِ زمانہ کی بنیاد پر سونا چاندی کے سکوں کا رواج اٹھتا گیا اور ان کی جگہ کرنسی نوٹوں نے لے لی، اور ایک عرصہ تک اس کو وثیقۂ محض اور رسید کی حیثیت سے جانا گیا، لیکن اب زندگی کے تمام کاروبار کرنسی نوٹوں ہی سے چلنے لگے، اس لئے اب اسے صرف وثیقۂ محض کی حیثیت سے دینا مشکل ہوگیا، ہاں! اتنی بات مسلم ہے کہ نوٹ سونا چاندی کے مماثل نہیں، لیکن وہ ثمن عرفی ہے اور سونا چاندی ثمن خلقی ہے، کیوں کہ نوٹ کو ثمنیت عرف عام کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عرف تبدیل ہو جائے یا حکومت اس کو منسوخ اور غیر معتبر قرار دیں، تو اس کی حیثیت کاغذ کے پرزوں سے زیادہ کی نہیں رہے گی، اس کے برخلاف درہم اور دینار کی ثمنیت خلقی ہے، اس کی ثمنیت عرف عام کے تابع نہیں ہے، اگر عرف عام میں اس کا رواج موقوف ہو جائے یا حکومت اس کو غیر معتبر قرار دیں، تب بھی فی نفسہ اس کی ثمنیت ختم نہیں ہوگی، کم از کم اس کی ذاتی قیمت ضرور رہ جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ درہم و دینار میں ثمنیت کے ساتھ وزن بھی معتبر ہے، اور اسی وجہ سے ان کا باہم تبادلہ کمی بیشی سے جائز نہیں ہے ۔

علامہ شامیؒ (فتاوی شامی: ج:۵، ص:۱۷۷) میں تحریر فرماتے ہیں کہ فاستقرض مأة دینار من نوع فلا بد ان یوفی بدلها مأة من نوعها الموافق لها فی الوزن او یوفی بدلها

وزنـا لا عددًا .''ایک آدمی نے ایک قسم کے سو دینار قرض لئے تو ضروری ہے کہ اسی قسم کے سو دینار اس کے بدلہ میں واپس کرے، جو وزن میں اس کے برابر ہوں، یا قرض کی ادائیگی وزن سے کرے، نہ کہ عدد سے۔''

امام شافعیؒ کتاب الام ج:۳،ص:۹۸ میں تحریر فرماتے ہیں کہ ارایـت الـذهـب و الـفـضة مـضـروبيـن دنـانيـر او دراهـم..... لايحل الفضل فی واحد منهما علی صـاحبـه لا ذهبـا بـدنـانيـر ولا فـضة بدراهم الا مثلا بمثل وزنا بوزن وما ضرب مـنهـمـا ومـا لـم يضرب سواء لا يختلف .....الربوا فی مضروبه وغير مضروبه ســـواء. ''ڈھالے ہوئے سونا اور چاندی کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ خواہ دینار ہوں یا درہم، ان میں سے کسی میں بھی ایک دوسرے پر تفاضل جائز نہیں، نہ سونے کی بیع میں دینار کے بدلہ میں، اور نہ چاندی کی بیع میں درہم کے بدلہ میں، صرف برابر سرابر بیع جائز ہو گی، اور یہ برابری وزن کے اعتبار سے ہوگی، ڈھالا ہوا سونا چاندی بغیر ڈھالے ہوئے سونا چاندی یعنی سکہ اور غیر سکہ دونوں ربا کے باب میں برابر ہے، دونوں میں ربا کا تحقق زیادتی وتفاضل کی صورت میں ہوگا''۔

اس عبارت میں امام شافعیؒ نے وزن کا خاص اعتبار کیا ہے، اور غیر مضروب اور مضروب ہونے کی صورت میں کسی بھی فرق کے قائل نہیں ہوئے۔

ان دونوں عبارتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ سونا چاندی میں ثمنیت کے ساتھ وزن کا خاص لحاظ کیا گیا ہے، جب کہ نوٹ میں وزن کا لحاظ کوئی معنی نہیں رکھتا، وہاں صرف ثمنیت میں مساوات ضروری ہے، اگر چہ گنتی اور عدد کے اعتبار سے مساوات موجود نہ ہو۔

غرض سونا چاندی اور کرنسی نوٹ کے درمیان خلقی اور عرفی ہونے کی حیثیت سے فرق ہے، اور یہاں فرق اس معنی میں ثابت کر رہے ہیں کہ سونا چاندی کی ثمنیت بدیہی ہے، جس پر

علماء وفقہاء کا اتفاق ہے، اور نوٹ کی ثمنیت نظری ہے جسے دلائل سے ثابت کرنا پڑ رہا ہے۔

بہر حال نوٹ کی شرعی حیثیت کے متعلق اس مقام پر طویل بحث کرنا منظور و مقصود نہیں ہے، کیوں کہ ۱۹۸۹ء میں منعقدہ سیمینار میں اس موضوع پر علماء ومفتیانِ کرام کے مفصل مقالات اوران کی تحقیقی آراء کی روشنی میں نوٹ کو ثمن عرفی کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے اور ایسا ہونا ہی امت کے حق میں تیسیر اور سہولت ہے، بہر حال اس تعین کے بعد اس بات میں اہم ترین مسئلہ یہ ہے کہ دیون یعنی مؤخر مطالبے مثلاً قرض، پینشن، اور ادھار خریداری کی رقم وغیرہ کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ اور کیا یہ اشاریہ ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اور کیا فنی دقیق اصول پر قائم شدہ معیار باہمی تنازعہ کا موجب ہوگا اور اس طرح دیئے گئے دس روپئے کے عوض میں سو روپئے لینا دینا ربا اور سود نہیں سمجھا جائے گا؟

اس مسئلہ کے بارے میں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہئے کہ اسلامی شریعت کے مزاج میں بڑی سادگی ہے، اِدھر اُدھر کی موشگافیوں اور پیچیدگیوں کو اسلام پسند نہیں کرتا، خصوصاً اس وقت جب کہ عوام الناس کے پریشان ہونے کا مسئلہ ہو اور کاروبار کے بگڑ جانے، نیز تنازعات پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہو، اسی وجہ سے آپ ﷺ کا یہ فرمان ابوداود شریف (ج/۱،ص/۳۱۷) میں موجود ہے۔

نحن امة امية لانكتب ولانحسب کہ ہم امی جماعت ہیں، حساب کتاب نہیں جانتے، مطلب یہ ہے کہ باریک حسابات اور فنی تدقیقات وتشقیقات جو عوام کے بس میں نہ ہو اور ان کی دسترس سے باہر ہوں، وہ مذہب اسلام کو پسند نہیں، کیوں کہ اسلامی نظام حیات خواص وعوام سب کے لئے یکساں ہیں، اس لئے وہ نظام حیات میں ایسے اصول تیار کرتا ہے، جس میں سادگی بھی ہو اور عوام وخواص ہر طبقہ کے لئے وہ یکساں دل چسپی کا حامل ہو۔

اس لئے ایسا نظام بنانا یا ایسے اصول بنانا جس سے مزاجِ شریعت پر زد پڑتی ہو، اور اس میں قانونی یا فنی پیچیدگی پیدا ہوتی ہو اس کی اسلام اجازت نہیں دے گا، قرضوں کو قیمتوں کے اشاریہ سے منسلک کرنے سے متعلق مسئلہ کا حل چند سوالات کے حل ہونے پر مبنی ہے۔

قیمتوں کے گھٹنے بڑھنے کا مطلب کیا ہے اور اس کے لئے معیار کیا ہے؟ قیمتوں کی کمی بیشی اضافی ہے یا حقیقی؟ روایات میں جو مثل ضروری قرار دیا گیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ یہ برابری اور مثل مقدار میں ضروری ہے یا قیمت مالیت میں ضروری ہے؟ اس مسئلہ کو ایک مثال سے حل کیجئے کہ آج سے پانچ سال قبل ایک مخصوص برانڈ کی گھڑی کی قیمت ۵۰۰/ روپئے تھی، جب کہ اس وقت اس کی قیمت ۸۰۰/ روپئے ہوگئی ہے، تو اب کیا کہا جائے گا کہ گھڑی کی قیمت بڑھ گئی ہے؟ یا روپیہ کی قیمت گھٹ گئی ہے یا پھر طرفین میں تبدیلی ہوئی؟

عام محاورات میں دونوں طرح کی باتیں کہی جاتی ہے، کوئی کہتا ہے کہ گھڑی کی قیمت بڑھ گئی ہے، کوئی کہتا ہے کہ روپیہ کی قیمت گھٹ گئی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ روپیہ تو ثمن ہے، اس کی قیمت میں کیسے کمی بیشی ہوئی؟ وہ تو اپنے حال پر باقی ہے؟ البتہ سامان کی قیمت میں اضافہ ہوا ہے، اور سامان کی گرانی اور ارزانی کا تعلق طلب ورسد پر ہے، اگر طلب زیادہ ہے اور رسد کم ہے تو سامان کی قیمت بڑھ جائے گی، کبھی اقتصادی حالات کے پیش نظر حکومتِ وقت ٹیکس میں اضافہ کر دیتی ہے، اور تجار ٹیکس والی رقم قیمت بڑھا کر حاصل کر لیتے ہیں ،مطلب قیمتوں کے گھٹنے بڑھنے کا تعلق سامان سے ہے، نوٹ اور کرنسی سے نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ روپئے کی قیمت کا بڑھنا گھٹنا ایک اضافی امر ہے، کوئی حقیقی امر نہیں ہے، یہ تو ہم محاورات میں کہتے ہیں، ورنہ حقیقت میں گرانی وارزانی کا حقیقی تعلق اشیاء سے ہے، نہ کہ روپئے سے، اس مقام پر اگر کوئی یوں کہے کہ نوٹ ثمن خلقی نہیں عرفی ہے، اس لئے اس میں قیمت کا اعتبار کر کے ایک سو روپئے کے بدلہ پانچ سو روپئے لے سکتے ہیں، تو یاد رہے کہ

اس کی تردید اس جزئیہ سے ہو جاتی ہے، جو ابوداود شریف: ج/۲،ص/ ۶۲۵ پر موجود روایت میں مذکور ہے، عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال كانت قيمة الدية على عهد رسول الله ﷺ.

❖❖❖

عشر وخراج کے مباحث ومسائل

از:۔شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالحسن علی صاحب

عشر وخراج کی حقیقت:۔

اسلامی قانون کے لحاظ سے زمین پر جو واجبات مقرر کئے جاتے ہیں اس کی دو ہی قسمیں ہیں: ایک عشر اور دوسرا خراج، اوران دونوں میں واضح فرق یہ ہے کہ ان دونوں کا محل بھی الگ الگ ہے اوراحکام بھی جداگانہ ہیں، نیز مصارف بھی دونوں کے علیحدہ ہیں، چنانچہ عشر صرف مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے اور خراج غیر مسلم ذمی لوگوں پر، یعنی ذمی کافروں پر واجب ہوا کرتا ہے۔

عشری اور خراجی زمینوں کا فرق:۔

اب یہ سوال کہ اسلام نے کن اراضی کو عشری اور کن اراضی کو خراجی قرار دیا ہے؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے:

دنیا کا کوئی بھی ملک یا زمین کا کوئی بھی خطہ یا علاقہ جب مسلمانوں کے قبضہ میں آئے گا تو اس کی صورت یا تو صلح ہوگی یا غلبہ کی، اگر کوئی ملک صلح کے ذریعہ فتح ہوا ہو تو اس کی زمینوں کے بارے میں تمام معاملات صلح کی شرائط کے مطابق ہی طے کئے جائیں گے، اگر صلح نامہ میں یہ شرط طے پائی ہے کہ اس ملک کے لوگ اپنے سابق مذہب پر قائم رہیں گے اوران کی تمام زمینیں حسب سابق انہیں لوگوں کی ملکیت میں رہے گی، جن کی ملکیت اور قبضہ میں اب تک چلی آرہی ہیں، تو اس صورت میں ان کی زمینوں پر خراج مقرر کردیا جائے گا، اور ان کی زمین ہمیشہ کے لئے خراجی ہوجائیں گی، اس لئے کہ ان زمینوں کے مالک غیر مسلم

ہیں۔

اسی طرح اگر کوئی ملک غلبۃً فتح ہوا اور خلیفۂ وقت یا بادشاہ وقت نے وہاں کی زمین وجائیداد کو مجاہدین پر تقسیم نہیں کیا، بلکہ اپنے خصوصی اختیار کے ذریعہ وہاں کی زمینوں کو ان مالکان قدیم کی ملکیت میں باقی رکھا تو یہ تمام زمینیں بھی خراجی کہلائے گی، جیسے عراق، شام ومصر کی فتح کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے وہاں کی زمین کے ساتھ یہی معاملہ کیا تھا۔(بدائع الصنائع:۲/ ۵۷-۵۸)

یہاں یہ بات ملحوظ رکھنی چاہئے کہ اگر کوئی ملک یا علاقہ اس طرح حاصل ہوا ہو کہ وہاں کے باشندے بغیر جنگ کے خود ہی رضامندی سے مسلمان ہو گئے ہوں تو ان کی زمینوں کو انہیں لوگوں کی ملکیت میں رہنے دیا جائے گا اور اس پر عشر واجب ہوگا، کیونکہ یہ زمینیں مسلمانوں کی ملک ہیں اور مسلمانوں کی مملوکہ زمین میں ابتداءً عشر ہی متعین ہے، جیسا کہ مدینہ منورہ کے انصار خود بخود مسلمان ہوئے اور ان کی زمین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کے قبضہ میں رہنے دیا اور اس پر عشر واجب کر دیا۔

اسی طرح اگر کوئی ملک حرب وضرب کے ذریعہ حاصل ہوا ہو اور بادشاہ وقت نے وہاں کی زمینوں کو مال غنیمت قرار دیکر خمس نکالنے کے بعد باقی زمینوں کو مجاہدین پر تقسیم کر دیا ہو تو مجاہدین کے حصہ کی تمام زمینیں عشری قرار دی جائیں گی، جیسا کہ فتح خیبر کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمین وباغات کو مجاہدین پر تقسیم کر دیا تھا اور اس پر عشر لازم کر دیا تھا۔

اسی طرح وہ زمین جس کو اسلامی اصطلاح میں ارض موات کہا جاتا ہے یعنی غیر مملوکہ زمین جس پر فتح ملک کے وقت کسی کا قبضہ اور ملک نہ تھا، مگر ملک فتح ہونے کے بعد کسی مسلمان نے امیر وحاکم کی اجازت سے اس کو زندہ کیا، یعنی قابل کاشت بنایا، یا آبادی میں کوئی مکان یا حویلی تھی اس کو ہموار کر کے باغ بنالیا یا کھیتی کے لائق بنالیا گیا تو اس کو خراجی قرار دیا جائے یا

عشری؛اس میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرب وجوار کی زمین کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا،اگر اس کے قرب وجوار میں عشری زمین ہوگی تو اس کو بھی عشری قرار دیں گے اور اگر اس کے پاس کی زمین خراجی ہے تو اس کو بھی خراجی زمین قرار دیا جائے گا اور اگر اس کے جوار میں عشری اور خراجی دونوں طرح کی زمین ہے تو اس کو عشری زمین قرار دیں گے۔

امام محمدؒ کے نزدیک حکم کا دارومدار اس پانی پر ہوگا جس سے اس نئی زمین کو سیراب کیا جارہا ہوگا۔اگر اس کی سیرابی وسینچائی خراجی پانی سے کی جاتی ہو تو اس کو خراجی زمین قرار دیں گے، اور اگر اس کی سیرابی اور سینچائی عشری پانی سے کی جاتی ہو تو اس کو عشری قرار دیں گے، یہاں علامہ شامیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کو معتمد قرار دیا ہے۔(شامی:باب العشر والخراج، ج/۴)

اس جگہ یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ فقہاء کرام ؒ نے بعض پانی کو خراجی اور بعض کو عشری قرار دیا ہے۔کنویں کا پانی ،بارش کا پانی، چشمہ کا پانی اور بڑے بڑے دریاؤں اور ندیوں کا پانی،یعنی ایسے دریا اور ندیاں جو قدرتی طور پر جاری ہوں کہ ان کے جاری کرنے میں کسی کے فعل کا عمل دخل نہیں ہے اور وہ کسی کی ملکیت بھی نہ ہوں، جیسے عراق میں دجلہ وفرات، مصر میں دریائے نیل ،خراسان میں جیحون وسیحون ، ہند میں گنگا ، جمنا ، برہمپتر اور پنجاب کی ندیاں اور گجرات میں نربدا وغیرہ ، ان سب کا پانی عشری کہلائے گا ،اور وہ دریا اور نہریں جن کو عجمی حکومتوں ،راجا مہاراجاؤں یا اور کسی نے اپنے خرچ سے کھود کر نکالا ہے جیسے نہر ملک یزدجرد یا نہر گنگ وجمن وغیرہ تو ان نہروں کے پانی کو خراجی پانی کہتے ہیں۔(بدائع الصنائع:۲/۵۸)

عشر وخراج کے مسائل کو سمجھنے کے لئے مناسب ہے کہ ہم اسلامی فتوحات کے ابتدائی

دور کو سامنے رکھیں، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضور ﷺ نے اپنی زندگی میں پورے جزیرۃ العرب کی زمین کو عشری قرار دیا جو خلفاء اربعہ اور بعد کے خلفاء اور سلاطین کے دور میں بھی اسی طرح قائم رہا۔

حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے تمام عراق کی زمینوں کو خراجی قرار دیا اور حضرت حذیفہ ابن الیمان اور عثمان ابن حنیف کے ذریعہ عراق کی تمام زمینوں کی پیمائش کرانے کے بعد اس پر خراج مؤظف مقرر کیا۔ جس کی تفصیل بدائع وشامی وغیرہ کتب فقہ میں بھی مذکور ہے، اسی طرح مصر وشام کے فتح کے بعد وہاں کی زمینوں کو بھی ان کے سابق مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دیا اور ان پر خراج مقرر کر دیا۔ بدائع وشامی میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ (بدائع: ۲/ ۵۸)

ان واقعات ومباحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام کے اول فتوحات کے وقت جو زمینیں مسلمانوں کی ملکیت قرار دے دی گئیں اور پھر ان پر کبھی کفار کا غلبہ نہیں ہوا تو وہ زمین عشری کہلاتی ہے اور اگر زمین کا مالک غیر مسلم ہے خواہ اول فتح کے وقت سے وہ زمین ان کی ملکیت میں رہی ہو یا بعد میں کسی مسلمان سے کسی جائز طریقہ سے مثلاً خرید کر وہ مالک ہو گیا ہو تو وہ زمین خراجی کہلائے گی اور اس پر خراج واجب ہوگا، اگر چہ اس کافر کے قبضہ میں آنے سے پہلے اس زمین پر مسلمانوں سے عشر لیا جا رہا ہو، البتہ اگر کافر کی خراجی زمین کو کوئی مسلمان کسی جائز طریقہ مثلاً بیع وہبہ کے ذریعہ سے حاصل کر لے تو اس زمین پر خراج ہی واجب رہے گا، اور اس زمین کا وظیفہ تبدیل نہیں ہوگا۔

اگر چہ اصولی طور پر جب کسی زمین کا وظیفہ عشر یا خراج ایک مرتبہ مقرر ہو جائے تو اس میں تبدیلی نہیں ہوتی ہے مگر کسی عارض کی وجہ سے تبدیلی ممکن ہے، جیسے مسلمان کی عشری زمین کو جب کافر خرید لے تو چونکہ کافر عشر کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ عشر عبادت ہے اور کافر

عبادت کا اہل نہیں، اس لئے اس زمین کا وظیفہ عشر سے تبدیل ہوکر خراج ہو جائے گا، بخلاف خراجی زمین کے جس کو مسلمان خرید لے تو مسلمان کو بھی حسب سابق اس زمین کا خراج ہی ادا کرنا ہوگا، جیسا کہ آثار سے ثابت ہے کہ بہت سے صحابہ کرام خراجی زمین کے مالک تھے اور خراج ادا کیا کرتے تھے، جیسا کہ بدائع: باب العشر (۲/۵۵) میں مذکور ہے۔

وجوب عشر کے لئے امام ابوحنیفہؒ کے یہاں نہ کوئی نصاب شرط ہے، نہ پیداوار کے لئے بقاء کی شرط ہے، نہ حولان حول کی شرط ہے، بخلاف صاحبین اور دیگر ائمہ کے کہ ان حضرات کے یہاں نصاب اور بقاء شرط ہے۔

اب تک کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہوچکی کہ اسلام میں مخصوص حالات و واقعات کے لحاظ سے زمین کی دو ہی قسمیں ہیں: عشری اور خراجی، ان دونوں کے درمیان بنیادی اور واضح فرق یہ ہے کہ مسلمانوں کی مملوکہ زمین عشری کہلاتی ہے اور غیر مسلموں کی مملوکہ زمین خراجی کہلاتی ہے۔

اراضی ہند کی حیثیت:

یہاں تک ان قواعد وضوابط کا ذکر ہے جس سے کسی بھی ملک یا علاقہ کی زمین کے بارے میں یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ عشری ہیں یا خراجی، لیکن خاص ہندوستان کی زمین کا حکم کیا ہے؟ اب اس سوال پر غور کرنا ہے۔

ہندوستان میں اس وقت مسلمانوں کے پاس جو زمینیں ہیں ان کو تین قسموں پر منقسم کر سکتے ہیں:

(۱) اول وہ زمین جس کے بارے میں یقین کے ساتھ معلوم ہو کہ اس زمین پر فتوحات ہند کے وقت سے لیکر آج تک مسلمانوں ہی کا قبضہ رہا ہے اور کبھی بھی اس پر کسی غیر مسلم کا مالکانہ قبضہ نہیں ہوا ہے اور فی الحال بھی مسلمانوں کے قبضہ اور ملکیت میں ہے، اس

صورت میں بلاشبہ یہ زمین عشری کہلائے گی۔

(۲) دوسری قسم کی زمین وہ ہے جو نسلاً بعد نسل مسلمانوں کے قبضہ میں چلی آرہی ہے اور کسی وقت اس زمین پر کسی کافر کا مالکانہ قبضہ ہوا یا نہیں ہوا، یہ معلوم نہ ہوسکے؛ مخفی رہے تو باستصحاب الحال اس قسم کی زمین کو بھی عشری زمین کہا جائے گا۔

(۳) تیسری قسم کی وہ زمین ہے جس کے بارے میں معلوم ہو کہ اس پر کسی وقت کافروں کا مالکانہ قبضہ ہوگیا تھا اور وہ اس زمین کے مالک تھے، بعد میں وہ زمین کسی جائز طریقہ سے مسلمانوں کے قبضہ وملکیت میں آگئی تو بلاشبہ ایسی تمام زمینوں کو خراجی زمین کہا جائے گا۔

یہاں ایک اور قسم کی زمین کا ذکر بھی ضروری ہے اور وہ زمینیں وہ ہیں جس کو مسلمان تقسیم ہند کے وقت یا اس کے بعد ہندوستان میں چھوڑ کر چلے گئے اور پاکستان ہجرت کر گئے اور ان کی زمین وجائیداد پر حکومت نے قبضہ کرلیا اور بعد میں اس قسم کی اکثر زمینوں کو ہندو یا سکھ شرنارتھیوں کو دے دیا اور پھر ان لوگوں سے مسلمانوں نے خرید لیں۔

یا اسی طرح بعض مرتبہ خود حکومت نے بھی مہاجرین کی متروکہ زمین کو اپنے قبضہ میں لینے کے بعد بعض جگہ بعض مسلمانوں کو دے دیا یا اس قسم کی زمین کا کوئی بدل دیا یا حکومت کی جانب سے کسی مسلمان کو کوئی زمین کسی کارنامہ پر انعام یا عطیہ اور بخشش کے طور پر دی گئی تو یہ تمام زمینیں بھی خراجی زمینیں کہلائے گی اور ان پر خراج واجب ہوگا۔

ہندوستان کی زمینوں کے بارے میں حضرت تھانویؒ نے اسی طرح کا فیصلہ فرمایا ہے، ان کے الفاظ:

''حاصل مقام کا یہ ہے کہ جو زمین مسلمانوں کی ملک میں ہیں اور ان کے پاس مسلمانوں ہی سے پہنچی ہیں ارثاً اوشراءً اوھلم جرًا وہ زمینیں عشری ہیں اور جو درمیان میں کوئی

کافر مالک ہوگیا تھا وہ عشری نہ رہی اور جن کا کچھ حال معلوم نہیں اور اس وقت وہ مسلمانوں کے پاس ہے تو یہی سمجھا جائے گا کہ مسلمانوں ہی سے حاصل ہوئی ہے، بدلیل الاستصحاب پس وہ بھی عشری ہوگی وقدر العشر معروف ۔(امداد الفتاوی)

خلاصہ یہ ہے کہ تقسیم ہند سے پہلے اراضی ہند کے جو احکام تھے تقسیم کے بعد بھی وہی احکام باقی ہیں، سوائے ان زمینوں کے جن کو مسلمان تقسیم ہند کے بعد پاکستان ہجرت کرتے وقت چھوڑ گئے اور اس پر حکومت ''کسٹوڈین'' نے قبضہ کرلیا اور پاکستان والے ہندوؤں اور سکھوں یا مسلمانوں کو دے دیا یا اس قسم کی زمینوں کو غیر مسلموں سے مسلمانوں نے خرید لیا، تو یہ سب زمینیں استیلاء کفار کی وجہ سے خراجی ہوگئیں، عشری نہ رہیں۔

اسی طرح وہ ارض موات جس کو موجودہ حکومت نے قابل کاشت بنا کر مسلمانوں کو بہ قیمت یا بلا قیمت دیا، یا مسلمانوں نے حکومت کی اجازت سے خود ہی قابل کاشت بنالیا تو وہ زمین بھی خراجی کہلائے گی اور اس مسئلہ میں ہندوستان کے دارالحرب ہونے یا دارالحرب نہ ہونے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا:

"ویحتمل أن یکون احترازًا عما وجد فی دار الحرب فان أرضها لیست أرض خراج".

یا ''شرح سیر کبیر'' کی یہ عبارت: "لان العشر والخراج انما یجب فی أرض المسلمین وهذه أرض أهل الحرب لیست بعشریة ولا خراجیة".

اگرچہ مسلمانوں کی بداعمالی کی وجہ سے اس وقت ہندوستان دارالاسلام نہیں ہے، مگر یہ دارالحرب بھی نہیں ہے کہ جس کی زمین کو لاعشری ولاخراجی کہا جائے، لہذا موجودہ بھارت کی بعض زمین عشری ہیں اور بعض خراجی۔ جس کی تفصیل اور بنیاد ذکر کی جاچکی ہیں۔

محور چہارم:

ہندوستان میں سرکارکودی جانے والی زمین کی مال گذاری نہ عشر کے قائم مقام ہے نہ خراج کے؛ لہذا مال گذاری ادا کرنے کے باوجود زکوۃ کی ادائیگی لازم سمجھی جاتی ہے اور انکم کے ٹیکس خواہ اس کی شرح فیصد جو بھی ہو زکوۃ کے قائم مقام نہیں قرار دیا جاتا ہے، بلکہ انکم ٹیکس کی ادائیگی کے بعد بھی زکوۃ ادا کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے۔

حوادث الفتاوی: ۹/ جلد ا و ۲۔ امداد الفتاوی جلد دوم ۶۲ اور امداد الفتاوی کے ۷۷ پر حضرت فرماتے ہیں: عشر اور خراج شرعی حقوق ہیں، پس جس طرح انکم ٹیکس ادا کرنے سے زکوۃ ساقط نہیں ہوتی اسی طرح سرکاری محصول سے بھی یہ حقوق ساقط نہیں ہوتے۔

اب رہا یہ سوال کہ ہندوستان میں خراجی زمین کا خراج کس شرح سے نکالا جائے گا؟ تو اس سوال کو حل کرنے کے لئے ہندوستان کی پرانی تاریخ پر نظر ڈالنی ہوگی، چنانچہ ہندوستان کا وہ علاقہ جو سندھ کے نام سے مشہور ہے اور جو محمد بن قاسم ؒ کے دور میں مسلمانوں کے قبضہ میں آیا تو اس کے بارے میں تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ محمد بن قاسم نے اپنے مقبوضہ ملک پر خراج مؤظف کے بجائے خراج مقاسمہ، یعنی پیداوار کی ایک مخصوص مقدار یعنی پانچواں حصہ مقرر کیا تھا جو اس زمانہ میں قدیم زمانہ سے ہندوراجاؤں کے زمانہ سے ہی کاشتکاروں سے وصول کیا جاتا تھا، محمد بن قاسم نے بھی اس کو برقرار رکھا۔

اب اسی بنیاد پر آج بھی یہ کہنا صحیح اور مناسب ہوگا کہ ہندوستان کی اکثر خراجی زمینوں پر خراج مؤظف کا حکم نافذ ہوگا اور خراج مؤظف کی تفصیل یہ ہیکہ قابل کاشت زمین پر جس میں پانی پہنچتا ہوفی جریب ایک درہم اور ایک صاع گیہوں یا جو واجب ہوگا اور سبزی ترکاری پیدا کرنے والی زمین میں فی جریب پانچ درہم اور باغات جو انگور یا کھجور وغیرہ کا ہو اور متصل ہو تو فی جریب دس درہم واجب ہوگا۔ باقی چیزوں کا خراج اس انداز سے مقرر کیا جائے گا کہ

پیداوار کے خمس سے کم نہ ہو اور نصف سے زیادہ نہ ہو۔

ایک جریب قریب قریب ایک بیگھ کے ہوتا ہے، یعنی ایک جریب ساتھ مربع گز کا ہوتا ہے۔ (بدائع:۲/۶۴)

خراج مؤظف کی جو مقدار ابھی اوپر ذکر کی گئی یہ وہی مقدار ہے جو حضرت عمرؓ نے عراق فتح ہونے کے بعد وہاں کی زمینوں پر پیمائش کے بعد مقرر کیا تھا اور جو صحابہ کے مشورہ سے طے ہوا تھا، چنانچہ ہدایہ باب الخراج والعشر میں ہے:

" قال: والخراج الذی وضعه عمر علی أهل السواد من کل جریب یبلغه الماء قفیز هاشمی وهو الصاع ودرهم ومن جریب الرطبة خمسة دراهم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرة دراهم وهذا هو المنقول عن عمر.

وقال: وما سوی ذلك من الأصناف کالزعفران والبستان وغیره یوضع فی ذلك فتعتبرها فیما لا توظیف فیه. وقالوا: نهایة الطاقة أن یبلغ الواجب نصف الخراج لا یزاد علیها".

محور چہارم کا پانچواں سوال یہ ہے کہ: احکام عشر میں آبپاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، تو کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے، یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جا سکتا ہے؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ شریعت میں اخراجات کی رعایت ہی کی بنا پر عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، لہذا اب اس میں مزید رعایت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اب عشر یا بعض صورتوں میں نصف عشر کل پیداوار پر واجب ہوگا، بونے، کاٹنے، حفاظت کرنے اور بیلوں،

مزدوروں وغیرہ پر جو بھی اخراجات ہوں گے وہ محسوب نہیں ہوں گے ، بلکہ کل پیدا وار پر فریضہ عائد ہوگا۔ (بدائع:۲/۶۲)

اگر زمین عشری ہے یا زمین کی سینچائی عشری پانی سے ہوتی ہوتو عشر واجب ہوگا،لیکن اگر روپیہ پیسہ خرچ کرکے پانی حاصل کیا گیا ہواوراس سے زمین کی سیرابی ہوئی ہو یا ایسی نہروں سے اس کی سیرابی ہوئی ہو، جو مملوک ہوتو پھراس میں نصف عشر واجب ہوگا،جیسا کہ ''درمختار'' میں اس کی یہی تفصیل موجود ہے۔(وهكذا يجب العشر ....إلى.. وليس فى الخضروات عندهما عشر "در مختار...)

محور چہارم کےسوال ٦ کا جواب یہ ہے کہ اگر زمین والے نے زمین دوسرے کو بٹائی پر دی ہے،یعنی مثلا نصفا نصف یا اثلاثا پر معاملہ طے ہوا ہےتو اس صورت میں عشر دونوں پر اپنے اپنے حصہ پیداوار کے مطابق واجب ہوگا،اگران میں ایک کافر ہےتو اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کا اہل نہیں ہے،البتہ مسلمان پر عشر واجب ہوگا،کذا فی البدائع۔

"ولو رفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب فى الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما". (حواله سابق : ٢/٦٥)

عشر کا نصاب:

امام ابوحنیفہؒ کےنزدیک پیداوار کی ہر مقدار پر عشر واجب ہے،خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر،اسی طرح پیداوار میں سے ہراس چیز پر عشر واجب ہےجس کو زمین میں بویا جاتا ہو ،اس کی حفاظت کی جاتی ہواوراس سے مالک ارض کو آمدنی مقصود ہو،عشر کے وجوب کے لئے امام ابوحنیفہؒ کےنزدیک نہ کوئی نصاب شرط ہے،نہ بقاء،نہ حولان حول،البتہ صاحبین اور دیگر ائمہ کرام کےنزدیک پیداوار میں نصاب کا ہونا شرط ہےاور وہ پانچ وسق کی مقدار ہے،اسی لئے خضراوات میں عشر کے قائل نہیں ہیں۔

زمین سے پیدا ہونے والی بعض چیزیں ایسی بھی ہیں کہ جس میں بالاتفاق عشر واجب نہیں ہے، جیسے: خودرو گھاس، نرکل، جھریڑی، جنگلی درخت جو سوخت کے کام میں آتے ہوں اوراسی طرح اشنان اور بعض ادویہ وغیرہ، پانی میں پیدا ہونے والی چیزیں جیسے سنگھاڑا وغیرہ، چونکہ زمین کی پیداوار کی قبیل سے نہیں ہے، لہذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا، البتہ اگر کسی جگہ باقاعدہ اس کی کاشت ہوتی ہو اور قصداً اس کو لگایا جائے اور پیداوار کی طرح آمدنی مقصود ہو تو عشر واجب ہونا چاہئے، میری رائے تو یہی ہے۔

محور پنجم کے سوال ۳ اور ۴ کا جواب یہ ہے:۔

مچھلی چونکہ زمین کی پیداوار میں سے نہیں ہے اور عشر کا وجوب "مما أخرجنا لكم من الأرض" (سورۂ بقرہ:۲۶۷) سے ہے، اس لئے اس کو زراعت قرار دینے کی بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے، لہذا اس میں عشر واجب نہیں ہوگا، بلکہ مچھلی کی آمدنی پر زکوۃ واجب ہوگی، بشرطیکہ اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے اور سال گزر جائے۔

ریشم بظاہر تو کیڑے سے حاصل شدہ ایک چیز ہے، مگر دراصل اس کا تعلق زمین کی ہی پیداوار سے ہے؛ کیونکہ کیڑے درخت کے پتوں سے پلتے ہیں اور ان درختوں کو باقاعدہ زمین پر لگایا جاتا ہے، اس کی دیکھ بھال کی جاتی ہے اور اس سے ریشم حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے، جیسے شہد کی مکھیوں کو پالا جاتا ہے اور شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس چوس کر شہد تیار کرتی ہیں اور اسی وجہ سے شہد میں حنفیہ کے نزدیک عشر واجب ہے، تو اسی طرح ریشم کا بھی حال ہے، لہذا اس میں عشر واجب ہوگا۔

سوال نمبر/ ۵ کا جواب:۔

زمین میں خواہ پھلدار درخت لگائے جائیں یا غیر پھل دار ایسے درخت لگائے جائیں جس سے وہ لکڑی حاصل کرنا مقصود ہو جس سے گھروں میں استعمال ہونے والے فرنیچر یا

دروازے، کھڑکیاں وغیرہ تیار کی جائیں، دونوں ہی مقصود ہیں اوراس کی نگرانی اورحفاظت بھی کی جاتی ہے؛لہذا دونوں صورتوں میں عشر واجب ہوگا۔ "فان الأرض يشتغل بهما فهما يغرس للغلة".

محور پنجم کا سوال:٦۔

خضراوات ایسی سبزیاں جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں ہیں اور بار بار وقفہ وقفہ سے نکلتی اور ٹوٹتی رہتی ہیں اوراس سے تجارت ونفع حاصل کرنا ہی مقصود ہوتا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ جتنی مرتبہ بھی پھل حاصل ہوں گے یعنی درخت سے پھل توڑے جائیں گے اس کا دسواں حصہ فقراء اور مساکین پر تقسیم کرنا واجب ہوگا، یعنی عشر نکالنا ہوگا، کذا فی البدائع:

"لو أخرجت الأرض في السنة مراراً يجب العشر في كل مرة، لأن نصوص العشر مطلقة عن شرط الحول، ولأن العشر في الخراج حقيقة ، فيتكرر الوجوب بتكرر الخارج". (بدائع:٢/٦٢)

اور گھر کی چھتوں پر یا گھر کے آس پاس رہائشی زمین میں جو سبزیاں وغیرہ لگائی جاتی ہیں اس پر عشر وغیرہ کچھ واجب نہیں ہے، اوراس کی وجہ یہ ہے کہ مکان کے ساتھ جو ملحق صحن وغیرہ یا باغ ہوا کرتا ہے وہ نہ عشری زمین ہے نہ خراجی، بلکہ وہ رہائشی مکان کے تابع ہے، البتہ اگر مکان کے اطراف میں مزروعہ زمین ہے اور عشری ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا، اور اگر خراجی زمین ہے تو اس میں خراج واجب ہوگا۔

محور پنجم کا ساتواں سوال اوراس کا جواب:۔

سوال: اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں؟ خصوصا وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب: اوقاف کی زمینوں میں بھی عشر واجب ہے؛ خواہ وہ وقف علی الاولاد ہو یا

وقف علی غیر الاولاد، چنانچہ بدائع میں ہے:

" فیجب في الأراضی التی لا ملك لها وهی الأراضی الموقوفة لعموم قوله تعالی: یا أیها الذین أنفقوا من طیبات ما کسبتهم ومما أخرجنا لکم من الأرض ".(بدائع:۲/۵٦)

❖❖❖

سوال نامہ:

مصارفِ زکوۃ اور فی سبیل اللہ

اس میں شبہ نہیں کہ برصغیر (ہندوپاک اور بنگلہ دیش وغیرہ) کے مدارس اسلامیہ جو کسی حکومت کے زیر انتظام نہیں ہیں، بلکہ ان کے جملہ مصارف عام مسلمانوں کے چندوں اور صدقات واجبہ ونافلہ سے پورے ہوتے ہیں، ان میں جہاں حسب ضرورت سرمایہ کی فراہمی بجائے خود ایک مشکل ترین مرحلہ ہوتا ہے، وہیں جمع شدہ سرمایہ کی مختلف مدات میں تمیز کرتے ہوئے اسے شرعی مصارف میں شرعی حکم کے مطابق صرف کرنا اس سے بھی زیادہ نازک اور پر خطر ذمہ داری ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ عموماً مدارس میں چندہ کے طور پر جو سرمایہ جمع ہوتا ہے وہ زکوۃ اور صدقات واجبہ کے قبیل سے ہوتا ہے، جس کے مصارف شریعت کی جانب سے منصوص ومصرح ہیں جن کی خلاف ورزی جائز نہیں، جب کہ امداد یا صدقات نافلہ کی رقوم اتنی کم ہوتی ہیں کہ ان سے مدارس کے مطلوبہ اخراجات اور تقاضے پورے نہیں ہوسکتے، مجبورا زکاۃ یا صدقات واجبہ جیسی رقوم کا استعمال کرنا پڑتا ہے اور فقہی طور سے کسی ایسی تدبیر یا طریقۂ عمل کو اختیار کرنے کی کوشش ہوتی ہے جس کو اپنا کر حکم منصوص پر عمل کے ساتھ ساتھ اخراجات کی ان مدات کی تکمیل بھی ہوجائے جن میں زکوۃ یا صدقہ واجبہ کی رقم براہ راست صرف نہیں کی جاسکتی، عملی طور پر جو صورتیں اپنائی جاتی ہیں ان میں سے بعض یا تو خدشہ سے خالی نہیں یا اصحاب علم وافتاء کو ان سے اتفاق نہیں ہے، اس لئے ارباب مدارس کو صحیح طریقہ کار کی جستجو ہے اور اس سلسلہ میں ملک کے اہم مراکز افتاء میں سوالات آتے رہتے ہیں، چنانچہ اجتماعی غور وخوض اور مسئلہ کی تنقیح کے لیے مندرجہ ذیل سوالات حضرات مفتیان کرام اور

علمائے دین کی خدمت میں پیش ہیں:

(۱) کیا مدارس اسلامیہ کے نظام کو چلانے کے لیے زکوٰۃ وصدقات واجبہ کی رقوم مسلمانوں سے وصول کرنا جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو کیا ہر چھوٹے بڑے مدرسے کے لیے؟ یا کچھ مخصوص صفات یا معیار کے حامل مدرسوں کے لیے؟

(۲) کیا طلبۂ علم دین اور دینی کاموں (مثلاً تدریس، تصنیف اور تبلیغ) میں مصروف علمائے دین زکوٰۃ کا مصرف ہیں؟ اگر ہیں تو کیا فقر کی شرط کے ساتھ یا غنی ہوکر بھی؟ نیز مصارف زکوٰۃ کی منصوصہ مدات میں سے کسی مد میں شامل ہوکر یہ مصرف بنیں گے؟ اس سلسلہ میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مندرجہ ذیل عبارت سے کچھ رہنمائی مل سکتی ہے؟

”وفي منح الغفار بعد ذكره مامر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني بأنه فرغفس نفسه لهذا العمل فيحتاج إلى الكفاية إلخ. قال: وبهذا التعليل يقوى ما نسب إلى بعض الفتاوىٰ أن طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وإن كان غنيا إذا فرغ نفسه لإفادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب، والحاجة داعية إلى ما لا بد منه“. انتهىٰ. (منحة الخالق على حاشية البحر الرائق:۲/۴۲۲،ط:دار الكتب العلمية)

(۳) کیا زکوٰۃ وغیرہ صدقات واجبہ کی رقوم کا طلبہ کو مالک بنانا ہی ضروری ہے؟ یا مالک بنائے بغیر بھی طلبہ کی مصلحتوں اور ضروریات میں مہتمم صاحب کا اپنے طور پر خرچ کردینا مالک بنانے کے قائم مقام ہوجائے گا؟ طلبۂ علم دین اور دینی امور میں مصروفِ عمل علمائے دین کو ”فی سبیل اللہ“ کے تحت شامل مانتے ہوئے انہیں زکوٰۃ کا مصرف قرار دیا جاسکتا ہے؟

(۴) اگر تملیک ضروری ہی ہو تو مدارس میں تملیک کا جو مروجہ طریقہ ہے جس میں مستحق پر کسی نہ کسی درجہ میں دباؤ ہوتا ہے کہ وہ بہرصورت مدرسہ کو واپس ہی کردے، وہ کہاں

تک درست ہے؟ کیا اس طریقہ پر تملیک کا عمل مکمل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اس کی کوئی بے غبار صورت آپ کے ذہن میں ہو تو تحریر فرمائیں۔

(۵) بعض مدارس میں یہ طریقہ ہے کہ کسی مستحق یا محتاج شخص سے کہا جاتا ہے کہ تم اپنے طور پر قرض لے کر مدرسہ کی فلاں ضرورت میں خرچ کر دو، اور خرچ کے بعد اس کو زکوٰۃ سے اتنی رقم دے دی جاتی ہے جس سے وہ اپنے قرض کی ادائیگی کر سکے، کیا یہ صورت درست ہے؟

(٦) کسی عمارت کی تعمیر کے سلسلہ میں بعض دفعہ مہتمم صاحب کسی ایک مالدار شخص یا چند افراد کی کمیٹی سے کہتے ہیں کہ آپ خود یا لوگوں سے قرض لے کر مدرسہ کی عمارت بنوا دیں، پھر ہم اس کی ادائیگی کسی طرح کر دیں گے، پھر مہتمم صاحب زکوٰۃ کی رقم سے ان حضرات کا دین ادا کر دیتے ہیں، تو کیا رقوم زکوٰۃ یا دیگر صدقات واجبہ سے ان حضرات کا قرض ادا کیا جاسکتا ہے؟ اور یہ صورت ''والغارمین'' کے تحت شامل ہو کر جائز قرار دی جاسکتی ہے؟

(۷) بعض مدارس میں یہ طریقہ بھی رائج ہے کہ جتنا ماہانہ خرچ بشمول مطبخ، تعلیم و تنخواہ مدرسین وغیرہ آتا ہے اس کو طلبہ کی تعداد پر تقسیم کر کے ہر ایک کے حصہ میں آنے والی رقم بطور فیس مقرر کر دی جاتی ہے، اور ہر مہینہ فیس کے بقدر رقم بطور وظیفہ طالب علم کو مد زکوۃ سے دے کر اس سے مذکورہ فیس میں وصول کر لی جاتی ہے، یہ صورت کہاں تک جائز ہے؟ وضاحت فرمائیں، واضح رہے کہ چھوٹے مدارس میں تو کسی حد تک اس پر عمل کیا جاسکتا ہے لیکن بڑے مدارس جہاں طلبہ کی تعداد ہزاروں میں ہوتی ہے، وہاں اس پر عمل درآمد غالبًا مشکل ہے۔

(۸) مدرسہ کے مہتمم صاحب یا ان کے مقرر کردہ سفیر کی حیثیت کیا ہے؟ کیا مہتمم صاحب کو امیر المؤمنین اور ان کے مقرر کردہ سفیر کو اسلامی حکومت کے عامل صدقات کا درجہ

دیا جاسکتا ہے؟ اس سلسلہ میں قرآن وحدیث کی نصوص اور فقہی تصریحات کے علاوہ حضرات اکابر علماء حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ، حضرت مولانا خلیل احمد سہارن پوری، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی اور حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی رحمہم اللہ کی تحریرات وفتاویٰ میں جو کچھ نفیاً واثباتاً درج ہے اسے بھی پیشِ نظر رکھتے ہوئے مدلل واطمینان بخش موقف کی وضاحت فرمائیں، نیز مہتمم بحیثیت امیر المؤمنین زکوٰۃ وصول کرکے اس میں سے سفیر کا محنتانہ اور مستحقین کی ضروریات میں ازخود صرف کرسکتا ہے یا نہیں؟ اگر کرسکتا ہے تو کس حد تک؟

(۹) اگر مہتمم مدرسہ کی حیثیت امیر المؤمنین کی ہے تو اس سلسلہ میں اشکال ہوگا کہ اس کی ولایت عام نہیں ہے، تو کیا ولایت کے حصول کے لیے طلبہ کی جانب سے کسی وکالت نامہ پر دستخط کرالینا جس میں مہتمم صاحب کو ان کی طرف سے زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، کافی ہوگا یا نہیں؟ واضح رہے کہ بعض مدارس میں یہ طریقہ بھی رائج ہے۔

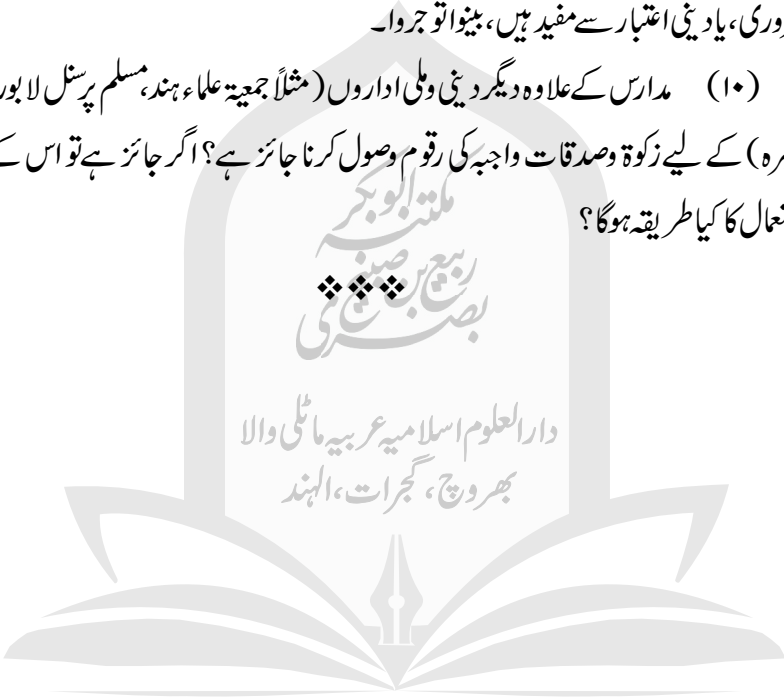
اگر یہ وکالت نامہ کافی ہو تو کیا صرف رقم زکوٰۃ پر قبضہ کرنے کی حد تک؟ یا طلبہ کی ضروریات ومصالح میں اپنے اختیار سے خرچ کرنے کا بھی مہتمم صاحب کو اختیار ہوگا؟ اور اگر وکالت نامہ میں حسب صواب دید مہتمم صاحب کو طلبہ کی جانب سے صرف کرنے کا بھی اختیار دے دیا جائے تو مندرجہ ذیل صورتیں تحقیق طلب ہیں:

[الف] کیا صرف وظیفہ نقد، طعام، تنخواہ معلمین وخدام، روشنی پانی کے مصارف وغیرہ استہلا کی مصارف میں مہتمم صاحب خرچ کرنے کے مجاز ہوں گے؟

[ب] یا دار الاقامہ، درسگاہوں، کتب خانوں، دفاتر اور مطبخ وغیرہ کی تعمیر نیز کتب خانہ کے لیے کتابوں کی فراہمی میں بھی صرف کرسکتے ہیں، جو غیر استہلا کی مصارف ہیں؟

[ج] نیز کیا ایسے استہلا کی مصارف جن سے براہِ راست طلبہ کی منفعت وابستہ نہیں ہوتی مثلاً: مہمان نوازی، اجراء رسائل، دارالافتاء، شعبہ اصلاح معاشرہ اور تبلیغ وغیرہ کے اخراجات، کیا ان میں مہتمم صاحب براہِ راست رقم زکوٰۃ صرف فرماسکتے ہیں؟ اگر نہیں تو کیا اس کی کوئی صورت نکل سکتی ہے؟ کیوں کہ نظام مدارس کے لیے یہ امور تقریباً ضروری، یا دینی اعتبار سے مفید ہیں، بینوا توجروا۔

(۱۰) مدارس کے علاوہ دیگر دینی وملی اداروں (مثلاً جمعیۃ علماء ہند، مسلم پرسنل لا بورڈ وغیرہ) کے لیے زکوۃ وصدقات واجبہ کی رقوم وصول کرنا جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو اس کے استعمال کا کیا طریقہ ہوگا؟

❖❖❖❖

مصارفِ زکوۃ اور فی سبیل اللہ

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

(جواب نمبر:۱) یہ واقعہ ہے کہ دور حاضر میں مختلف دینی ، دعوتی ، ملی وقومی اور فلاحی اداروں کے لئے بے پناہ سرمایہ کی ضرورت ہے ، دور حاضر کی ترقیات اور جدید وسائل نے دینی کاموں کی ضروریات اور مصارف کو بہت بڑھا دیا ہے، اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آج کل مسلمان دینی کاموں کے لئے جو سرمایہ دیتے ہیں اس کا کم وبیش اسی نوے فی صد زکوۃ ہی کی رقم سے ہوتا ہے، صدقات نافلہ اور غیر زکوۃ کی مدوں میں دینے کا رواج دن بدن کم ہوتا جارہا ہے؛ بلکہ نہ دینے کے برابر ہے، ان حالات میں مدارس اسلامیہ کے لئے اپنے مختلف اخراجات اور منصوبوں میں غیر زکوۃ وصدقات کی رقم تلاش کرنا بہت دشوار اور مشکل ہوگیا ہے، اب زکوۃ وصدقات ہی سے یہ امور انجام پاسکتے ہیں۔

نیز مدارس اسلامیہ کا قیام وبقاء درحقیقت لوگوں کے دین وایمان کا بقاء ہے، اس سے لوگوں کے دینی وسماجی مسائل کا حل ہوتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی مسلمانوں کے فوائد اخروی وابستہ ہیں، لہٰذا مدارس اسلامیہ کے لئے لوگوں سے زکوۃ وصدقات کی رقم وصول کرنا جائز ہونا چاہئے، اور اس میں چھوٹے بڑے کا کوئی فرق نہ ہونا چاہئے ؛البتہ کچھ صفات ومعیار ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جیسے وہ اہل السنہ والجماعت سے منسلک ہوں۔

اولین مقصد دینی تعلیم وتربیت ہو؛ کیوں کہ بعض علاقوں میں ’’بچوں کا گھر‘‘ قائم

کرتے ہیں، جس میں بچوں کو بنیادی دنیوی تعلیم بھی دی جاتی ہے، تو وہاں دینی و دنیوی تعلیم میں اپنی تعلیم کمزور نہ ہوتی ہو، یا وہ مغلوب نہ ہو۔

اس کے ذمہ دار و منتظمین صحیح العقیدہ ہوں۔

اس مدرسہ میں زکوۃ کا مصرف موجود ہو اور مستحقین کے قیام وطعام، کتابوں اور تدریس کا انتظام ہو۔

زکوۃ کی رقومات حیلۂ تملیک کے بعد بے تکلف و بے دریغ غیر مصارف میں صرف نہ کی جاتی ہو اور بے احتیاطی سے صرف کرنے سے پرہیز کرتے ہوں، پوری امانت داری کے ساتھ محض طلبہ اور مدرسہ کی مصلحت ہی میں خرچ کی جائے۔

(جواب نمبر:۲) اس پر گفتگو سے پہلے نفقہ کے کچھ اصول ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے؛ چنانچہ اصول یہی ہے کہ جس کسی شخص کا نفقہ دوسرے غنی آدمی پر لازم ہوتا ہو تو اس کو زکوۃ دینا جائز نہیں ہے اور جس کا نفقہ اس شخص پر واجب ہونے میں اختلاف ہے اس کو صدقہ دینا جائز ہے۔ فتاوی تاتارخانیہ میں ہے:

والاصل فيه ان كل من كانت نفقته واجبة بالاتفاق على الانسان موسرا لايجوز ان يدفع اليه الزكوة، ومن كانت نفقته واجبة على الاختلاف جاز ان يتصدق عليه. (الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الزکوۃ، الفصل الثامن فی المسائل المتعلقۃ بمن توضع فیہ الزکوۃ، رقم المسئلہ: ۴۱۴۵، ص: ۲۰۹، ج: ۳، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

چنانچہ اسی اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء کرام مالدار والد کی اولاد صغار کو زکوۃ دینے کے باب میں منع فرماتے ہیں اور اگر یہ اولاد بالغ ہو جائے اور وہ خود محتاج ہوں تو ان کو دینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، اگر چہ اس دوسری صورت (اولاد کبار جو مسکین ہوں) میں بعض

مشائخ کا اختلاف ہے۔

شیخ فریدالدین دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولا يعطى غنيا ولا ولد غنى اذا كان صغيرا، فاذا كان كبيرا فقيرا جاز الدفع اليه. وبعض مشائخنا ذكروا في شرح الجامع الصغير خلافا في المسئلة؛ قد ذكروا على قول ابي حنيفة: يجوز الدفع الى اولاد الاغنياء اذا كانوا فقراء، صغارا كانت الاولاد اوكبارا. وعلى قول ابى يوسف ومحمد يجوز الدفع الى الكبار دون الصغار، وبه اخذ هلال الرأي، وقال الشيخ الامام ابوبكر الاعمش: اذا كان الاب يوسع عليهم في النفقة لا يجوز الدفع اليهم وان كانوا كباراً.

(الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الزکوۃ، الفصل الثامن فی المسائل المتعلقۃ بمن توضع فیہ الزکوۃ، رقم المسئلہ: ۴۱۴۳، ص:۲۰۹، ج:۳، ط: مکتبہ زکریا دیوبند)

محمد بن یوسف سمرقندی فرماتے ہیں: وعن ابي حنيفة وابي يوسف: انه يجوز اداء الزكوة الى ولد الغنى اذا كان الولد كبيرا فقيرا الا اذا كان صغيرا. (الملتقط فی الفتاوی الحنفیہ: کتاب الزکوۃ، مطلب مصرف الزکاۃ، ص:۷۳، ط: دارالکتب العلمیہ بیروت)

اصول اوپر مذکور ہوا اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول بھی گذرا کہ اگر اولا محتاج وضرورت مند ہو تو چاہے باپ غنی ہو، اولاد کو فقر کی بناء پر دیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق مالدار باپ کی مسکین محتاج اولاد کو دینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، چاہے باپ مالدار ہو، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر وہ بچہ طالب علم ہے اور وہ خود بھی مالدار ہے، (صاحب نصاب ہے) تو چوں کہ وہ طلب علم میں مشغولی کی بناء پر طلب رزق کے لئے نہیں نکل سکے گا اور زکوۃ نہ لے اور اپنی رقم (مال) خرچ کرے گا تو وہ تنگ دست ہو جائے گا اور تنگی کا شکار ہوگا، ہوسکتا ہے یہ تنگی اس کو طلب علم سے روک دے یا طلب

علم کی میعاد ختم کرتے وقت اس کے پاس بالکل مال ہی نہ رہے، اور دوسری طرف آج کل مسلمانوں کا عمومی ذہن دنیوی رائج تعلیم کی طرف زیادہ ہے، دینی تعلیم کا خرچ اس سے وصول کرنے کے بجائے اس کے والد سے لیا جائے تو اس کا ذہن اور فکر وخیال دینی نہ ہونے کی وجہ سے ممکن ہے کہ وہ اپنی اولاد کی تعلیم منقطع کردے جو اولاد کے لئے بھی آخر کار نقصان دہ ہوا اور اگر خود طالب علم سے رقم لی جائے تو اس کا خطرہ اوپر مذکور ہوا اور یہ بھی انتزاع علم کا سبب بن سکتا ہے، تو ایسے خطرات کو مدنظر رکھتے ہوئے کچھ فقہاء نے مالدار طالب علم یا مالدار کی اولاد - جو طلب علم میں مشغول ہیں - کو زکوۃ کا مصرف مان لیا ہے، اور ان کے قول کے مطابق دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ سوال میں علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت ذکر کی گئی ہے۔

جب کہ مالدار طلبہ یا مالدار کی اولاد صغار طالب علم کو زکوۃ نہ دینے کی رائے رکھنے والے علماء میں سے ایک حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: یہ قید طلبہ کے لئے بھی ہیں کہ وہ بھی مصرف زکوۃ ہوں یعنی مالک نصاب نہ ہوں، سید نہ ہوں، اور اگر وہ طلبہ نابالغ ہیں تو ان کے والدین صاحب نصاب اور غنی نہ ہوں، بالغ کے لئے تو ماں باپ کا غنی ہونا مانع نہیں ہے، جب کہ وہ خود فقیر ہوں۔ (فتاوی دارالعلوم دیوبند: کتاب الزکوۃ، ساتواں باب مصارف الزکوۃ، سوال نمبر:۳۸۱، ص:۲۱۹، ج/۶، ط: دارالعلوم دیوبند)

اور درمختار کی جو عبارت سوال میں مذکور ہے اس کا جواب دیتے ہوئے حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

سوال: مدرس اور طالب علم کو زکوۃ لینا جائز ہے یا نہیں اگر چہ وہ غنی ہو، قال في الدرالمختار: ان طالب العلم يجوز له اخذ الزكوة ولو غنيا اذا فرغ نفسه لافادة العلم واستفادته لعجزه عن الكسب، والحاجة داعية الى ما لا بد منه.

جواب: اقول: قد رده في رد المحتار بقوله وهذا الفرع مخالف

لاطلاقهم الحرمة في الغنى ولم يعتمده احد. قلت:وهو كذلك والاوجه تقييده بالفقير، ويكون طلب العلم مرخصا لجواز سواله من الزكوة وغيرها وان كان قادرا على الكسب.

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ غنی طالب علم کوزکوۃ دینادرست نہیں، طالب علم کی (طلب علم میں) مشغولی کی وجہ سے صرف یہ رخصت ہے کہ کسب میں مشغول ہونا اس کوضروری نہیں ہے، زکوۃ لے سکتا ہے ، بوجہ فقر کے،اور اس مدرس غنی کو عدم جواز کی ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ تنخواہ میں زکوۃ دینا درست نہیں ہے، اور بوجہ غناء کے بھی درست نہیں ہے۔(فتاوی دارالعلوم : کتاب الزکوۃ،ساتواں باب مصارف الزکوۃ، سوال نمبر:۴۲۹،ص:۲۴۴، ج:۶، ط: دارالعلوم دیوبند)

ہاں! وہ طلبہ جومسافت شرعی سے تجاوز کر کے کہیں طلب علم میں مشغول ہیں اور ان کے والدین اپنے وطن میں مالدار ہیں اور اس طالب علم کے پاس یہاں روپے نہیں ہیں یا یہ خودبھی صاحب نصاب ہے؛لیکن یہاں اس کے پاس کچھ نہیں ہے،تو اس وقت مذکور طالب علم ابن السبیل میں داخل ہوسکتا ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں طلبہ نص میں مذکورزکوۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے اول الذکر دویعنی فقراء ومساکین میں داخل ہوں گے ،انہیں ’’فی سبیل اللہ‘‘ میں داخل ماننے میں شدیداختلاف ہے،اسی طرح ’’ابن السبیل‘‘ میں بعض طلبہ تو داخل ہوسکتے ہیں؛لیکن سب کا داخل ہونا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

(جواب نمبر:۳) زکوۃ اور خاص کر مصارف زکوۃ کا مسئلہ غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے ، اس لئے کہ اس کا تعلق ایک فرض کی ادائیگی سے ہے، اگر زکوۃ ایسے لوگوں پر اور ایسے مصارف میں صرف کردی جائے، جو الٰہی شریعت کے اعتبار سے مصرف نہ ہو تو زکوۃ ادا نہ

ہوگی، اور اگر مصارف کا صحیح تعین نہ ہو اور وہ لوگ جو شرعاً مستحق ہیں ان کو مصرف زکوۃ سے خارج کر دیا جائے تو یہ مستحقین کو ان کے حق سے محروم کر دینا ہوگا، جو ظلم ہے، اسی لئے اس کے مصارف اللہ تعالیٰ نے خود قرآن مجید میں بیان فرمائے۔ (سورۂ توبہ:۶۰)

قرآن کریم میں مذکورہ مصارف میں سے ایک مصرف فی سبیل اللہ ہے، فی سبیل اللہ کے ہر مصرف کے تعین میں علماء کی آراء مختلف ہیں، اس وجہ سے ایسے مسئلہ میں سخت اضطراب پیدا ہو رہا ہے، اس لئے آج اس کے ابہام کی وضاحت اور اس کے اجمال کی پوری تفصیل بیان کرنا علماء کے لئے ضروری ہو گیا ہے۔

اس کی وضاحت میں اختلاف علماء: فقہ کی کتابوں میں بکھرے ہوئے اقوال سمیٹنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء نے کافی توسع کیا ہے اور ہر عمل خیر پر مال زکوۃ صرف کرنا جائز قرار دیا ہے؛ بعضوں نے مسلمانوں کی مصالح عامہ کے ساتھ فی سبیل اللہ کو خاص کیا ہے اور بعضوں نے صرف جہاد فی سبیل اللہ تک محدود رکھا ہے، جیسا کہ ذیل کے حوالہ جات سے مترشح ہو رہا ہے:

چنانچہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **قال ابن زید في قوله "وفي سبيل الله" قال: الغازي في سبيل الله.** (جامع البیان عن تأویل آي القرآن: الجزء العاشر التوبۃ: ۶۰، ص:۱۶۵، ج:۱، دار الفکر بیروت)

قاضی ثناء اللہ پانی پتی رقم طراز ہیں: **وفي سبيل الله، قال الشافعي وابو يوسف وجمهور العلماء: المراد به منقطع الغزاة. وقال احمد ومحمد بن الحسن: منقطع الحاج .... قلت (القائل هو القاضي المفسر ثناء الله الفاني فتى): ولما كان الفقر ماخوذا في مجتمع الاصناف فاولى ان لا يخص في سبيل الله بالحج ولا بالغزو؛ بل يترك اعم منها ومن سائر ابواب الخير فمن انفق ماله في طلبة**

العلم صدق انه انفق في سبيل الله. (التفسیر المظہری: التوبۃ، ص:۲۳۸،۲۳۹، ج:...ط: ادارہ اشاعت العلوم ندوۃ المصنفین دہلی)

محمد رشید رضا اس پر تفصیلی کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(وفي سبيل الله) والسبيل الطريق وسبيل الله الطريق الاعتقادي العملي الموصل الى مرضاته ومثوبته كما تقدم مراراً. ولكثرة اقتران الجهاد والقتال الديني في القرآن بكونه في سبيل الله اتفقت المذاهب على ان الغزاة والمرابطين هم المقصودون بهذا الصنف من مستحقى الصدقات اما وحدهم وهو قول الجمهور، واما مع غيرهم مما يشمله عموم الاضافة في سبيل الله، على بحث في تخصيصه سيأتي قريبا، وقد جاء في التنزيل ذكر الهجرة في سبيل الله والضرب (اى السفر) في سبيل الله والانفاق فى سبيل الله والمخمصة (اي المجاعة) في سبيل الله.

وفي كتاب المقنع -من اشهر كتب الحنابلة- في عد الاصناف ما نصه: (السابع) في سبيل الله وهم الغزاة الذين لا ديوان لهم، ولا يعطى منها في الحج، وعنه (اى الامام احمد) يعطى الفقير قدر ما يحج به الفرض او يستعين به فيه، وقد ضعف فقهاء الحنابلة هذه الرواية بانها خلاف المتبادر وهو ان الفقير انما يعطى لفقره ما يسد به حاجته وحاجة من يمونه ممن تجب عليه نفقتهم، الحج غير واجب عليه.

ومذهب الشافعية كمذهب الحنابلة في ان سهم سبيل الله للغزاة غير المرتبين في ديوان السلطان سواءا كانوا اغنياء ام فقراء. ونص الشافعي في الام: ويعطى في سبيل الله عز وجل من غزا من جيران الصدقة فقيرا كان او غنيا، ولا

يـعطى منه غيرهـم الا ان يحتاج الى الدفع عنهـم فيعطى من دفع عنهـم المشركين وانـمـا اشتـرط جيران الصدقة لانه لا يجوز عنده نقل الزكوة الى ابعد من مسافة القصر.

وقال الآلوسي في تفسير الكلمة عند الحنفية: اريد بذلك عند ابي يوسف مـنـقـطـعـو الـغـزاة والحجيج، وقيل: المراد طلبة العلم، واقتصر عليه في الفتاوى الـظهيـرية وفسـره فـي البـدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل سعي في طاعة الله وسبـل الـخيـرات، قـال فـي البحر: ولا يخفى ان قيد الفقر لا بد منه على الوجوه كـلهـا، فـحيـنـئـذ لا تظهر ثمرته في الزكوة، وانما تظهر في الوصايا والاوقاف، ونـقـول انـه بهـذا القيد ابطل كون سبيل الله صنفا مستقلا اذا رجعه الى الصنف الاول وهم الفقراء والمساكين اهـ.

وقـال الـقـاضـي ابوبكر بن العربي المالكي في احكام القرآن: قوله (وفي سبيـل الـله) قال مالك: سبل الله كثيرة ولكني لا اعلم خلافا في ان المراد بسبيل الـلـه هـهـنـا الـغـزو مـن جملة سبيل الله (هكذا) الا ما يؤثر عن احمد واسحاق؛ فـانهـما قالا: انه الحج، والذي يصح عندي من قولهما ان الحج من جملة السبل مـع الـغـزو لانه طريق بر فاعطي منه باسم السبيل، وهذا يحل عقد الباب، ويخرم قانون الشريعة، وينشر سلك النظر، وماجاء قط باعطاء الزكوة في الحج اثر، وقد قـال علمائنا: ويعطى منها الفقير بغير خلاف لانه قد سمي في اول الآية، ويعطى الـغـني عند مالك بوصف سبيل الله تعالىٰ كان غنيا في بلده او في موضعه الذي يـأخذ به لا يلتفت الى غير ذلك من قوله الذي يوثر عنه، قال النبي صلى الله عليه وسـلـم"لا تحل الصدقة الا لخمسة: غاز في سبيل الله" وقال ابو حنيفة لا يعطى

الغازي الا اذا كان فقيرا، وهذه زيادة على النص وعنده ان الزيادة على النص نسخ ولا نسخ في القرآن الكريم الا بقرآن مثله او بخبر متواتر.

وما قاله مالك وابن عبد الحكم من اصحابه من التعبير بالغزو وبدل الغزاة ومن الصرف في السلاح والكراع الخ..هو الحق الظاهر من كون هذا السهم في المصلحة العامة لا لاشخاص الغزاة.

وقال السيد حسن صديق في فتح البيان وهو على مذهب اهل الحديث المستقلين-بعد ذكر قول الجمهور: انهم الغزاة والمرابطون وان كانوا اغنياء، وبعد ذكر الرواية المتقدمة عن ابن عمر وعن احمد واسحق ما نصه: وقيل ان اللفظ عام فلا يجوز قصره على نوع خاص ويدخل فيه جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الجسر والحصون وعمارة المساجد وغير ذلك. والاول اولى لاجماع الجمهور عليه اهـ.

وقال في الروضة الندية: ومن جملة سبيل الله الصرف في العلماء الذين يقومون بمصالح المسلمين الدينية فان لهم في مال الله نصيبا سواء كانوا اغنياء او فقراء؛ بل الصرف في هذه الجهة من اهم الامور. (تفسیر المنار: التوبۃ، ۱۰، ص/ ۴۹۹-۵۰۱، ج/ ۱، دار الفکر: بیروت)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ساتواں مصرف فِی سبِیلِ اللہِ ہے۔ تفسیر کشاف میں ہے کہ اس اعادۂ (فی) سے اس طرف اشارہ کرنا منظور ہے کہ یہ مصرف پہلے سب مصارف سے افضل اور بہتر ہے، وجہ یہ ہے کہ اسمیں دو فائدے ہیں: ایک تو غریب مفلس کی امداد، دوسرے ایک دینی خدمت میں اعانت، کیونکہ فی سبیل اللہ سے مراد وہ غازی اور مجاہد ہے، جس کے پاس اسلحہ اور جنگ کا

ضروری سامان خریدنے کے لئے مال نہ ہو، یا وہ شخص جس کے ذمہ حج فرض ہو چکا ہو مگر اس کے پاس اب مال نہیں رہا جس سے وہ حج فرض ادا کرے، یہ دونوں کام خالص دینی خدمت اور عبادت ہیں، اس لئے مال زکوۃ کو ان پر خرچ کرنے میں ایک مفلس کی امداد بھی ہے اور ایک عبادت کی ادائیگی میں تعاون بھی، اسی طرح حضرات فقہاء نے طالب علموں کو بھی اس میں شامل کیا ہے کہ وہ بھی ایک عبادت کی ادائیگی کے لئے لیتے ہیں۔ (روح بحوالہ ظہیریہ)

اور صاحب بدائع نے فرمایا کہ ہر وہ شخص جو کوئی نیک کام یا عبادت کرنا چاہتا ہے اور اس کی ادائیگی میں مال کی ضرورت ہے تو وہ بھی فی سبیل اللہ میں داخل ہے، بشرطیکہ اس کے پاس اتنا مال نہ ہو جس سے اس کام کو پورا کر سکے، جیسے دین کی تعلیم و تبلیغ اور ان کے لئے نشر و اشاعت کہ اگر کوئی مستحق زکوۃ یہ کام کرنا چاہے تو اس کی امداد مال زکوۃ سے کر دی جائے؛ مگر مالدار صاحب نصاب کو نہیں دیا جا سکتا۔

مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان تمام صورتوں میں جو فی سبیل اللہ کی تفسیر میں مذکور ہیں فقر و حاجتمندی کی شرط ملحوظ ہے، غنی صاحب نصاب کا اس مد میں بھی حصہ نہیں، بجز اس کے کہ اس کا موجودہ مال اس ضرورت کو پورا نہ کر سکتا ہو، جو جہاد یا حج کے لئے درپیش ہے، تو اگر چہ بقدر نصاب مال موجود ہونے کی وجہ سے اس کو غنی کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ ایک حدیث میں اس کو غنی کہا گیا ہے، مگر وہ بھی اس اعتبار سے فقیر و حاجتمند ہی ہو گیا کہ جس قدر مال جہاد یا حج کے لئے درکار ہے وہ اس کے پاس موجود نہیں، فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے فرمایا کہ آیت صدقات میں جتنے مصرف ذکر کئے گئے ہیں ہر ایک کے الفاظ خود اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ فقر و حاجتمندی کی بنا پر مستحق ہیں، لفظ فقیر، مسکین میں تو یہ ظاہر ہی ہے، رقاب، غارمین، فی سبیل اللہ، ابن السبیل کے الفاظ بھی اس طرف مشیر ہیں کہ ان کی حاجت روائی کی بنا پر ان کو دیا جاتا ہے، البتہ عاملین کو بطور معاوضہ خدمت دیا جاتا ہے، اسی لئے اس میں غنی و

فقیر برابر ہیں، جیسے غارمین کے مصرف میں بیان کیا جا چکا ہے کہ جس شخص کے ذمہ دس ہزار روپیہ قرض ہے اور پانچ ہزار روپیہ اس کے پاس موجود ہے تو اس کو بقدر پانچ ہزار کے زکوۃ دی جاسکتی ہے، کیونکہ جو مال اس کے پاس موجود ہے وہ قرض کی وجہ سے نہ ہونے کے حکم میں ہے۔

تنبیہ: لفظ فی سبیل اللہ کے لفظی معنی بہت عام ہیں، جو جو کام اللہ کی رضا جوئی کے لئے کیئے جائیں وہ سب اس عام مفہوم کے اعتبار سے فی سبیل اللہ میں داخل ہیں، جو لوگ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تفسیر و بیان اور ائمہ تفسیر کے ارشادات سے قطع نظر محض لفظی ترجمہ کے ذریعہ قرآن سمجھنا چاہتے ہیں یہاں ان کو یہ مغالطہ لگا ہے کہ لفظ فی سبیل اللہ دیکھ کر زکوۃ کے مصارف میں ان تمام کاموں کو داخل کر دیا جو کسی حیثیت سے نیکی یا عبادت ہیں، مساجد، مدارس، شفاخانوں، مسافر خانوں وغیرہ کی تعمیر، کنویں، پل اور سڑکیں بنانا اور ان رفاہی اداروں کے ملازمین کی تنخواہیں اور تمام دفتری ضروریات ان سب کو انہوں نے فی سبیل اللہ میں داخل کر کے مصرف زکوۃ قرار دیدیا، جو سراسر غلط ہے، اور اجماع امت کے خلاف ہے، صحابہ کرام جنہوں نے قرآن کو براہ راست رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پڑھا اور سمجھا ہے ان کی اور ائمہ تابعین کی جتنی تفسیریں اس لفظ کے متعلق منقول ہیں ان میں اس لفظ کو حجاج اور مجاہدین کے لئے مخصوص قرار دیا گیا ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے ایک اونٹ کو فی سبیل اللہ وقف کر دیا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو فرمایا کہ اس اونٹ کو حجاج کے سفر میں استعمال کرو۔ (مبسوط سرخسی، ج:۳،ص:۱۰)

امام ابن جریر اور ابن کثیر، قرآن کی تفسیر روایات حدیث ہی سے کرنے کے پابند ہیں، ان سب نے لفظ فی سبیل اللہ کو ایسے مجاہدین اور حجاج کے لئے مخصوص کیا ہے جن کے پاس جہاد یا حج کا سامان نہ ہو اور جن حضرات فقہاء نے طالب علموں یا دوسرے نیک کام

کرنے والوں کو اس میں شامل کیا ہے تو اس شرط کے ساتھ کیا ہے کہ وہ فقیر و حاجتمند ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ فقیر و حاجتمند تو خود ہی مصرف زکوۃ میں سب سے پہلا مصرف ہیں، ان کو فی سبیل اللہ کے مفہوم میں شامل نہ کیا جاتا جب بھی وہ مستحق زکوۃ تھے، لیکن ائمہ اربعہ اور فقہائے امت میں سے یہ کسی نے نہیں کہا کہ رفاہ عام کے اداروں اور مساجد و مدارس کی تعمیر اور ان کی جملہ ضروریات مصرف زکوۃ میں داخل ہیں، بلکہ اس کے خلاف اس کی تصریحات فرمائی ہیں کہ مال زکوۃ ان چیزوں میں صرف کرنا جائز نہیں، فقہائے حنفیہ میں سے شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط اور شرح سیر میں اور فقہائے شافعیہ میں ابو عبید نے کتاب الاموال میں اور فقہائے مالکیہ میں سے دردیر نے شرح مختصر خلیل میں اور فقہائے حنابلہ میں سے موفق نے مغنی میں اس کو پوری تفصیل سے لکھا ہے۔

ائمہ تفسیر اور فقہائے امت کی مذکورہ تصریحات کے علاوہ اگر ایک بات پر غور کر لیا جائے تو اس مسئلہ کے سمجھنے کے لئے بالکل کافی ہے، وہ یہ کہ اگر زکوۃ کے مسئلہ مین اتنا عموم ہوتا کہ تمام طاعات و عبادات اور ہر قسم کی نیکی پر خرچ کرنا اس میں داخل ہو تو پھر قرآن میں ان آٹھ مصرفوں کا بیان (معاذ اللہ) بالکل فضول ہو جاتا ہے، اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد جو پہلے اسی سلسلہ میں بیان ہو چکا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مصارف صدقات متعین کرنے کا کام نبی کو بھی سپرد نہیں کیا بلکہ خود ہی اس کے آٹھ مصرف متعین فرما دیئے۔ (معارف القرآن: سورہ توبہ ۹: ۶۰، ص: ۴۰۶-۴۰۸، ج: ۴، دار المعارف کراچی)

شیخ حسن ایوب تحریر فرماتے ہیں: في سبيل الله: مصرف من مصارف الزكوة، وقد اختلف الفقهاء في المراد بسبيل الله، فمنهم من حصر المراد في الغزاة المجاهدين في سبيل الله والمرابطين كذلك، ولو كانوا اغنيا، اذا لم يكن يرعاهم وينفق عليهم بيت مال المسلمين، وقال محمد صاحب ابي حنيفة:

الـمـراد بـذلك الـحجاج الذين لا يجدون نفقة، وهذا رأي بعيد، وقال ابو حنيفة: الـمـراد بسبيـل الـلـه جـميع القرب، فيدخل في ذلك كل من سعى في طاعة الله وسبيـل الـخير، فيعان من مال الزكوة على مايفعل من خير للاسلام والمسلمين، وهـذا الـرأي هـو الـذي ارتـضـاه صـاحـب الروضة الندية اذ قال: واما سبيل الله فـالـمـراد هـنـا الـطريق اليه عزوجل، والجهاد وان كان اعظم الطرق الى الله عز وجـل، لكن لا دليل على اختصاص هذا السهم به، بل يصح صرف ذلك في كل مـا كـان طـريـقـاً الـى الله عز وجل، هذا معنى الآية لغة، والواجب الوقوف على الـمـعـاني اللغوية حيث لم يصح النقل هنا شرعا، واما اشتراط الفقر في المجاهد فـفـي غـاية البـعـد، بـل الـظـاهر اعطائه نصيبا وان كان غنياً، وقد كان الصحابة يـأخـذون مـن اموال الله عزوجل التي من جملتها الزكوة في كل عام، ويسمون ذلك عـطـاء وفيهـم الأغـنيـاء والفقراء وكان عطاء الواحد منهم يبلغ الى الوف متـعـددة ، ولـم يسمع من احد منهم انه لا نصيب للأغنياء في العطاء، ومن زعم ذلك فعليه الدليل، فان قال: الدليل الحديث" ان الصدقة لا تحل لغني".

قـلـنا: اصناف مصارف الزكوة ثمانية، احدها الفقير، فمن لم يكن فيه الا كـونه فقيرا بدون اتصافه بوصف آخر من اوصاف مصارف الزكوة فلا ريب انه اذا صـار غـنيـا لـم تـحـل لـه، واما من اخذها بمسوغ آخر غير الفقير وهو كونه مـجـاهـدا، او غـارمـاً او نحوهما، فهو لم يأخذها لكونه فقيرا حتى يكون الغنى مـانعا بل اخذها لكونه مجاهدا او غارما او نحوهما، فتدبر هذا فانه مفيد.. ومن جـملة سبيل الله: الصرف على العلماء الذين يقومون بمصالح المسلمين الدينية، فـان لهـم فـي مـال الـلـه نصيباً، سواء كانوا اغنياء ام فقراء ، بل الصرف في هذه

الـجهة من اهـم الامور، لان العلماء ورثة الانبياء وحملة الدين وبهـم تحفظ بيضة الاسـلام وشـريـعة سيـد الانـام و قد كان علماء الصحابة يأخذون من العطاء ما يـقـوم بـمـا يـحتـاجـون اليـه مـع زيـادات كثيرة يتفوضون بها في قضاء حوائج الـمسـلـميـن ، ومنهـم من كان يأخذ زيادة على مائة الف درهـم. (فقہ العبادات بادلتہا فی الاسلام: کتاب الزکوۃ، باب مصارف الزکوۃ، فصل فی سبیل اللہ، ص:۳۸۹، ۳۹۰، ط: دار السلام القاہرہ)

ابن نجیم رحمۃ اللہ فرماتے ہیں: وفـی سبيـل الـلـه وهـو منقطع الغزاة عند ابي يـوسف، وعـنـد مـحـمـد مـنـقـطـع الحاج ، وقيل : طلبة العلم ،واقتصر عليه فى الـفتـاوى الظهيرية ، وفسر فى البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طـاعة الـله تعالىٰ وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا، ولا يخفى ان قيد الفقير لابد مـنــه عـلـى الوجوه كلها .(البحر الرائق: کتاب الزکاۃ، باب المصرف، ص:۴۲۲، ج:۲، ط: دار الکتب العلمیہ بیروت)

تفصیلات بالا خاص کر حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی تنبیہ اور علمائے کرام کے مابین اختلاف کے پیش نظر احوط یہی ہے کہ طلبہ کو ''فی سبیل اللہ'' کے تحت شامل نہ مانا جائے ، نیز فی سبیل اللہ میں بھی جن کو شامل مانا جاتا ہے بعضوں نے ان میں بھی فقر کی قید بڑھائی ہے اور یہی فقر مصرف اول ودوم فقراء ومساکین میں آہی جاتا ہے، لہذا ان کو اسی اول وثانی میں شامل ماننا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ فقہاء احناف کے نزدیک زکوۃ کے ساتویں مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق جو لوگ بھی ہوں ؛ بہر حال فی سبیل اللہ کے دائرے میں آنے والے لوگ فقیر ہونے کی صورت میں زکوۃ کے مستحق ہوں گے ،عاملین زکوۃ کے علاوہ باقی تمام مصارف میں فقہائے احناف فقر کی شرط لگاتے ہیں، اسی لئے جن فقہائے احناف نے فی سبیل اللہ کا

مصداق طلبۂ علم کو قرار دیا ہے یا تمام امورِ خیر کو فی سبیل اللہ میں شامل کیا ہے، اس تشریح سے مسئلہ میں کوئی حقیقی اختلاف پیدا نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جب ان حضرات کے نزدیک فی سبیل اللہ کے دائرہ میں آنے والے لوگ فقر کی شرط کے ساتھ ہی مستحق زکوۃ ہوئے تو وہ لوگ زکوۃ کے پہلے مصرف فقراء میں متفقہ طور پر داخل ہو چکے۔

رہا سوال زکوۃ وصدقات کی رقوم کا طلبہ کو مالک بنانا؛ تو یہ ضروری ہے، کیوں کہ کچھ مصالح وضروریات کا تعلق یقیناً طالب علم سے ہے، جیسے کھانا، کپڑا وغیرہ دیا جائے؛ لیکن بعض ضروریات ومصالح میں طالب علم کے قبضہ میں روپیہ پہنچے بغیر خرچ کرنا ہوتا ہے، جیسے وظیفۂ معلمین وملازمین، کتب درسیہ وغیر درسیہ، اور طالب علم کو مالک بنانے کے لئے حیلۂ تملیک کر لینا بہتر ہے، حیلہ کی الگ الگ صورتیں ہیں، ان میں سے زکوۃ کی صحیح ادائیگی اور منتظمین کے لئے آسانی کس میں ہے؟ وہ آئندہ سطور میں درج ہیں۔

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی قدس سرہ فرماتے ہیں: زکوۃ کا روپیہ خوراک وپوشاک طلبۂ مساکین میں خرچ ہوسکتا ہے... اور تنخواہ مدرسین وتعمیر مساجد ومدارس میں زکوۃ کا روپیہ صرف کرنا درست نہیں ہے اور اس سے زکوۃ ادا نہ ہوگی؛ کیوں کہ اصل یہ ہے کہ زکوۃ کی ادا کے لئے شرط ہے کہ کسی محتاج کو بلا معاوضہ اس کا مالک بنا دیا جائے۔ (فتاوی دار العلوم : کتاب الزکوۃ، ساتواں باب مصارف زکوۃ: ص: ۲۵۱، ج: ٦، سوال نمبر: ۴۴۸، ط: دار العلوم دیوبند)

(جواب نمبر: ۴) زکوۃ کی ادائیگی کے لئے غریب ومحتاج مستحق کو مالک بنانا شرط ہے اور جہاں تملیک نہ پائی جائے وہاں زکوۃ کی ادائیگی درست نہ ہوگی، یہ تو اصل مسئلہ ہے؛ لیکن فقہاء نے ضرورت کے موقع پر حیلۂ تملیک کی گنجائش دی ہے، یہ گنجائش واقعی ضرورت کی تکمیل کے لئے مجبوراً دی جاتی ہے اور مدارس میں چوں کہ واقعی ضرورت کی بناء پر حیلۂ تملیک ہوتا ہے؛ لیکن حیلہ کی مختلف صورتیں ہیں تو ان میں سے کونسی صورت منتظمین کے لئے سہولت

کا باعث اور اصحاب اموال کی طرف سے حقیقت میں مدزکوۃ اور مصرف میں پہنچانے میں آسان ہوسکتی ہے، اس کو بھی دیکھنا ہے؛ تا کہ اس کے مطابق عمل درآمد ہو۔

حیلہ کی مختلف صورتیں ہیں:

۱: طلبہ یا مستحق کو زکوۃ کے مال کا بالکلیہ مالک بنا دیا جائے پھر اس سے کہا جائے کہ فلاں جگہ پر خرچ کی ضرورت ہے، تم اپنی طرف سے وہاں خرچ کردو، پھر وہ برضا ورغبت وہاں خرچ کردے۔

۲: مستحق ومحتاج سے کہا جائے کہ تم اپنے طور پر قرض لے کر فلاں ضرورت میں خرچ کردو اور خرچ کے بعد مستحق ومحتاج کے قرض کی ادائیگی زکوۃ کی رقم سے کردی جائے۔

۳: مدرسہ کا جتنا خرچ بشمول مطبخ، تعلیم وتنخواہ مدرسین وملازمین وغیرہ آتا ہو، اس کو مستحق طلبہ کی تعداد پر تقسیم کرکے جو حاصل آئے اتنی رقم طالب علم پر بطور فیس مقرر کردی جائے اور ہر مہینہ فیس کے بقدر رقم بطور وظیفہ طالب علم کو دے کر اس سے بطور فیس واپس لی جائے۔

یا ہر مہینہ کے بجائے مکمل ایک سال کی فیس کے بقدر مال کا مالک بنا کر شروع سال میں یکمشت سال بھر کی فیس وصول کی جائے۔

۴: طلبہ سے داخلہ فارم پر لکھوالیا جائے کہ ''میں مہتمم صاحب کو اپنی طرف سے مدرسہ کے فنڈ میں سے زکوۃ وصول کرکے ضروریات میں خرچ کرنے کا وکیل بناتا ہوں۔''

اب اس اجازت ہی کو حیلۂ تملیک کے لئے کافی سمجھا جائے اور طلبہ کو قبضہ دینے کی اور واپس لے کر فنڈ میں جمع کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

ایک نمبر کی صورت سوال نمبر۴ رمیں مذکور ہے، دوسری صورت سوال نمبر۵ ر اور ۶ رمیں تحریر کی گئی ہے، تیسری صورت سوال نمبر۷ رمیں مذکور ہے، اور چوتھی صورت سوال نمبر۸ رمیں

مذکور ہے۔

سوال نمبر ۴ رمیں جو صورت ذکر کی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ حیلہ درست تو ہے، لیکن خرابی یہ لازم آتی ہے کہ مالک بنانے کے بعد اس پر یہ دباؤ ہے کہ وہ یہ رقم مدرسہ کو واپس کرے، گویا اس کی رضامندی کے بغیر ہی لے لیا جاتا ہے۔

اس صورت میں یہ خدشہ اور خلجان بھی باقی رہتا ہے کہ مستحق زکوۃ کی رقم پر قبضہ کرنے کے باوجود اس پر اپنی ملکیت تامہ اور کلی اختیار نہ سمجھتا ہو یا بطِیب خاطر وہ اپنی رقم مدرسہ میں نہ دے رہا ہو؛ کیوں کہ عام طبیعتوں میں مال کی محبت غالب ہے اور فقراء مستحقین زکوۃ تو مال کے محتاج بھی زیادہ ہیں، ایثار سے کام لینا آسان نہیں ہے، ہر شخص کے بس کی یہ بات نہیں ہے کہ اپنے قبضے اور ملکیت میں مال آنے کے بعد خود ضرورت مند محتاج ہونے کے باوجود اپنی ضرورت میں خرچ نہ کرکے ایثار سے کام لے کر مدرسہ وغیرہ میں پوری خوش دلی اور رغبت کے ساتھ خرچ کر دے۔

اس صورت میں بھی تملیک تو ہو جانی چاہئے ؛ البتہ اس صورت میں دوسرے کا مال بغیر اس کی رضامندی کے لینا لازم آتا ہے۔

یہ یاد رہے کہ حیلہ کی صورت مجبوری کی وجہ سے اختیار کی جاتی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ زکوۃ مستحق اور محتاج کو دی جاتی ہے ؛ تاکہ وہ اس سے اپنی ضروریات کی تکمیل کریں، اس لئے وہ حیلہ جس کے بعد اصل مستحقین (تصرف سے) عملاً محروم رہ جاتے ہیں، اس میں معمولی درجہ کی خرابی معلوم ہوتی ہے، لیکن حیلہ کے بعد بعض استہلاکی مصارف میں خرچ کرنے میں حرج نہ ہونا چاہئے ؛ کیوں کہ مصرف نے نیت کرکے وہ رقم ملک میں آنے کے بعد کسی خاص مقام میں دیدی ہے، جیسے تعمیر مسجد میں یا قبرستان کی دیوار تعمیر کرنے میں.....

کیوں کہ اس آدمی کو زکوۃ دے دی گئی ؛ البتہ یہ کہا گیا تھا کہ فلاں مصرف میں خرچ

کرو، یافلاں جگہ دے آؤ، تو یہ شرط فاسد تھی، اورزکوۃ، ہبہ اورصدقہ کی طرح شرط فاسد سے بھی ادا ہوجاتی ہے، اور ملک میں آنے کے بعد رضا مندی یا بلا رضامندی مستحق کی طرف سے کسی جگہ دینا (حیلہ کرلینا) اپنی طرف سے اپنے ہی مال میں تصرف ہوگا، جو اس کا اختیار سمجھا جائے گا۔

(جواب نمبر:۵،۶) حیلہ کی یہ صورت بھی درست ہے، حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

بغیر تملیک کے زکوۃ کی رقم مسجد، مدرسہ اور مدرسین کی تنخواہ میں استعمال نہیں ہوسکتی، اس کی تدبیر یہ ہے کہ کوئی محتاج آدمی قرض لے کر مدرسہ میں دیدے اور زکوۃ کی رقم سے اس کا قرض ادا کردیا جائے یعنی زکوۃ کی رقم اس کو دیدی جائے، جس سے وہ اپنا قرض ادا کرے، مطب کا بھی یہی حکم ہے۔ (آپ کے مسائل اوران کا حل: باب مصارف الزکوۃ، ص/ ۳۶۶، ج/۳، ط: ادارۂ تعلیمات اسلام دیوبند)

لیکن بڑے مدارس میں روزانہ ہزاروں روپے درکار ہے اور روزانہ مستحقین کو کسی کے یہاں قرضہ لینے کے لئے تلاش کرنا، نیز قرض دہندہ کو تلاش کرنا تکلیف ومشقت سے خالی نہیں ہے، اور ہرروز اس طرح کے قرض دینے والے ملے یہ بھی مشکل ہے۔

نیز یہ بھی خرابی ہے کہ جب کسی ادارے کی خاطر وہ قرضہ لے چکا ہے، تو ممکن ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے اس قرضہ کی وضاحت کئے بغیر مطلقاً اپنے آپ کو قرضدار بتا کر زکوۃ لیتا رہے، اور اگر ادارہ کے خاطر کسی جگہ سے زکوۃ لے بھی آیا اور اس کو قرض کی ادائیگی کے لئے ادارہ کی طرف سے زکوۃ ملے اس سے پہلے وہ آدمی انتقال کرجائے تو اس کا قرضہ ترکہ میں سے ادا کیا جائے یا ادارہ کی طرف سے، اگر ترکہ میں سے ادا کریں تو یقیناً دیگر وارثین پر ظلم ہے اور اگر ادارہ کی طرف سے ادا کریں تو بلا تملیک قرض ادا کرنا ہوگا؛ کیوں کہ میت اب

تملیک کا اہل نہیں ہے، یہ صورت ہے کہ کسی اور آدمی کو بلا کر حیلہ کیا جائے اور پھر میت کی طرف سے قرض ادا کیا جائے ،اس لئے اس حیلہ پر عمل تکلیف سے خالی نہ ہوگا۔

رہا سوال ان مستحقین کو غارمین میں شمار کرنا؛ تا کہ ان کا قرض زکوۃ کی رقم سے ادا ہو جائے ،تو اس آدمی نے اپنے نام سے کسی جگہ سے قرض لیا ہے تو قرض دہندہ اسی مدیون کو پہچانتا ہے، وہ اسی کی گرفت کرے گا اور قرض کی وصول یابی کے لئے اسی کو لازم پکڑے گا جس نے کار خیر میں مدرسہ کی ضروریات کے لئے کہیں سے قرض لیا ہے، لہذا اس کو غارمین میں شمار کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے۔

معارف القرآن میں ہے: چھٹا مصرف الغارمین ہے ، جس کے معنی مدیون یعنی قرضدار کے ہیں، یہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ پانچواں اور چھٹا مصرف جو حرف فی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے استحقاق میں پہلے چاروں مصارف سے زیادہ ہیں، اس لئے غلام کی گلوخلاصی کے لئے یا قرضدار کو ادائے قرض کے لئے دینا عام فقراء و مساکین کو دینے سے زیادہ افضل ہے، شرط یہ ہے کہ اس قرضدار کے پاس اتنا مال نہ ہو جس سے وہ قرض ادا کر سکے، کیونکہ غارم لغت میں ایسے ہی قرضدار کو کہا جاتا ہے، اور بعض ائمہ فقہاء نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ یہ قرض اس نے کسی ناجائز کام کے لئے نہ لیا ہو۔ (سورۂ توبہ: آیت نمبر: ۶۰، ص:۴۰۶، ج:۴، ط: ادارۃ المعارف کراچی)

(جواب نمبر: ۷) یہ حیلہ بھی درست ہے؛ لیکن عملی طور پر اس حیلہ میں دشواری ہے ؛جب کہ تعداد طلبہ بہت زیادہ ہو۔ پھر اس میں کچھ خرابیاں بھی ہیں، کیوں کہ سالانہ یا ماہانہ کل خرچ جب تمام طلبہ پر تقسیم کیا جائے گا تو طلبہ میں ایک تعداد غیر مستحق مستطیع طلبہ کی بھی ہوتی ہے، جن کو زکوۃ کی رقم سے وظیفہ نہیں دیا جاتا تو ان کے حصہ میں آنے والا خرچ یا تو وہ خود ادا کریں یا غیر زکوۃ کی مد سے ان کو وظیفہ دے کر ان سے فیس کی شکل میں ان کا خرچ وصول کیا

جائے ، یہاں تک تو درست ہے؛لیکن اگر ان طلبہ کا خرچ بھی مستحق طلبہ پر تقسیم کر کے ان کو زکوۃ کی رقم دے کر بطور فیس وصول کی جائے اور ان کو یہ رقم ان کی فیس کی کہی جائے تو یہ دیانت کے خلاف ہوگا۔

نیز سالانہ یاماہانہ جو اندازہ خرچ کا کیا ہے،کبھی اس میں کمی یا اضافہ ہو جاتا ہے،تو کمی کی صورت میں طلبہ کو باقی ماندہ رقم نہیں دی جاتی ہے اور بڑھنے کی صورت میں طلبہ سے کس طرح وصول کیا جائے ، پھر ان پر ان کی فیس کے بقدر خرچ ہوا یا نہیں ،اگر کوئی طالب علم دوران سال تعلیم منقطع کر دے تو اس کو باقی ماندہ رقم ملے گی یا نہیں ؟ یہ کچھ خلجان اس صورت میں وارد ہو رہا ہے۔

(جواب نمبر:۸) اس سوال کے جواب میں رأس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ اور حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتابت کی نقل ہی پیش کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

جواب فروع: (ا) عاجز کے نزدیک مدارس کا روپیہ وقف نہیں ؛مگر اہل مدرسہ مثل عمال بیت المال معطیین اور آخذین کی طرف سے وکلاء ہیں،لہذا اس میں زکوۃ واجب ہوگی اور نہ معطیین واپس لے سکتے ہیں۔

عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں اور سلطان کی ولایت عامہ ہے،اس لئے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے،اور مقیس میں ولایت عامہ نہیں ہے،اس لئے آخذین کا وکیل کیسے بنے گا؛ کیوں کہ نہ توکیل صریح ہے،نہ دلالۃً ہے اور مقیس علیہ میں دلالۃً ہے کہ وہ سب اس کے زیر طاعت ہیں اور وہ واجب الاطاعت ہے۔

بندہ کے خیال میں سلطان میں دو وصف ہیں ،ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفیذ حدود وقصاص ،دوسرا انتظام حقوق عامہ،امر اول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے،امر ثانی

میں اہل حل وعقد بوقت ضرورت قائم مقام ہو سکتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی رائے ومشورہ کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے، جو باب انتظام سے ہے، لہذا امالی انتظام مدارس جو برضاء ملاک وطلبہ ابقائے دین کے لئے کیا گیا ہے، بالا ولی معتبر ہوگا اور غور فرماویں انتظام جمعہ کے لئے عامہ کا نصب ہے، امام معتبر ہونا ہے جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہو سکے۔ (امداد الفتاوی: کتاب العقائد والکلام، ص:۲۶۳-۲۶۷، ج:۶، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو تفصیل سے نقل کیا ہے، جو پیش خدمت ہے:

اب رہا یہ سوال کہ قرون اولی میں عاملین صدقہ وزکوۃ وصول کرتے تھے، اور ان کے وصول کر لینے سے اصحاب اموال کی زکوۃ ادا ہو جاتی تھی؛ حالانکہ عاملین اس روپیہ کے مالک نہ بنائے جاتے تھے، اس کا جواب یہ ہے کہ مالک بنانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ جس کو مالک بنانا ہے خود اس کے قبضہ میں دے دیا جائے، دوسرے یہ کہ اگر اس کا کوئی وکیل ہے تو اس وکیل کا قبضہ کرا دیا جائے، وکیل کا قبضہ اصل مؤکل کے قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، جب کسی فقیر کے وکیل مختار نے اس کی طرف سے کسی مال زکوۃ پر قبضہ کر لیا تو ایسا ہی ہو گیا جیسے وہ خود قبضہ کرتا، اس صورت میں بھی دینے والے کی زکوۃ اسی وقت ادا ہو گئی جب وکیل نے قبضہ کیا۔

پھر وکیل کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ کوئی شخص یا جماعت کسی شخص کو اپنے اپنے لئے صدقات وصول کرنے کا وکیل مختار با قاعدہ بنا دے اور یہ لکھ دے کہ یہ میرا وکیل مجاز ہے، دوسرے یہ کہ منجانب شرع کسی شخص یا جماعت کو ولایت عامہ عطا کر دی جائے، جس کے سبب وہ قدرتی طور پر عوام کا وکیل بن جاتا ہے۔

خلیفۂ وقت اور امیر المؤمنین کو منجانب شرع ایسی ہی ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے،

جس کی وجہ سے ملک کے غرباء فقراء کی ذمہ داری اس پر عائد ہوجاتی ہے اور وہ شرعی طور پر ان تمام فقراء کا وکیل متصور ہوتا ہے، اس کا یا اس کے مقرر کردہ نائب کا مال زکوۃ پر قبضہ خود فقراء کا قبضہ سمجھا جاتا ہے، عاملین صدقہ جو اسلامی حکومت کی طرف سے وصول صدقات کے لئے مامور ہوں، وہ بھی اسی ضابطہ کے تحت فقراء کے وکیل ہیں؛ جب مال زکوۃ ان کو دے دیا اسی وقت اصحاب اموال کی زکوۃ ادا ہوگئی۔

اب اگر کہا جائے کہ مہتممین مدرسہ بھی مثل عاملین صدقہ کے وکیل فقراء یعنی وکیل طلباء ہیں تو اول یہ قیاس صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہاں نہ تو طلباء کی طرف سے کوئی معاملہ وکالت کا کیا گیا ہے اور اگر کیا بھی تو وہ معدود و محدود طلباء کی طرف سے ہوگا جو ان کے چلے جانے کے بعد ختم ہوجائے گا، پھر از سرنو دوسرے طلباء سے معاملہ کرنا ہوگا جو ظاہر ہے کہ نہ کہیں ہوتا ہے نہ عادۃً ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ طلباء ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، اور نہ مہتمم مدرسہ کو ولایت عامہ خود حاصل ہے اور نہ وہ کسی امیر المؤمنین صاحب ولایت عامہ کی طرف سے مامور ہے، جس کی بناء پر اس کو شرعی طور پر وکیل فقراء قرار دیا جائے؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مہتمم مدرسہ اور اس کے سفراء سب اصحاب اموال کے وکیل ہیں، جب تک مال ان کی تحویل میں رہے گا وہ ایسا ہی ہوگا، جیسے خود مالک کے پاس رہے، زکوۃ کی ادائیگی اسی وقت ہوگی جب کہ یہ حضرات اس کو مصرف زکوۃ میں صرف کردیں؛ بلکہ فقہاء نے اس بات کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ والی عامہ امیر المؤمنین اور اس کے عمال کو بھی ہر حال اور ہر مال میں سے صدقات وصول کرنے کا حق نہیں؛ بلکہ صرف ان اموال ظاہرہ میں جن کے تحفظ کی ذمہ داری عمال حکومت پر عائد ہوتی ہے اور وہ بھی صرف اس وقت تک کہ عمال حکومت اپنی ذمہ داری کو پورا کرسکیں، اور اگر کسی وقت حکومت اسلامیہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری نہ کرسکے تو اس کو صدقات اموال ظاہرہ بھی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا، روایات ذیل اس پر شاہد ہیں:

وفي المبسوط: وثبوت حق الأخذ باعتبار الحاجة الى الجماعة. وفي الدر المختار: في شرط العشر هو حر مسلم غير هاشمي قادر على الحماية من اللصوص والقطاع لان الجباية بالحماية. (شامی:ص/۵۲،ج/۲)

وقال الشامي قبل ذلك: ويظهر لى ان أهل الحرب لوغلبوا على بلدة عن بلادنا كذلك (اى يؤدي المالك بنفسه ولاحق للسلطان فيه) لتعليل اصل المسئلة بان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية. (شامی:ص/۳۲،ج/۲)

اس لئے مہتمم مدارس کوکسی طرح وکیل فقراء مثل امیر المؤمنین یاعاملین صدقہ کے قرارنہیں دیا جاسکتا؛ کیوں کہ نہ اس کو ولایت عامہ حاصل ہے نہ اس کی حمایت کوتحفظ اموال مسلمین میں کوئی دخل ہے اور بالفرض اگراس کوامیر المؤمنین جیسے اختیارات ہوتے تھے،تو خودامیر المؤمنین کے لئے جومشکلات پیش کی گئی ہیں وہ مہتمم کوامیر المؤمنین یاعامل صدقہ فرض کر لینے کے بعد بھی رفع نہیں ہوتیں اوران مشکلات کاحل اموال زکوۃ سے کسی طرح نہیں ہوسکتا؛ بلکہ اگرحکومت اسلامی ہوتوان کے لئے بیت المال کے دوسرے مدات کھلے ہوئے ہیں اوراگرحکومت اسلامی نہیں تو مسلمان حسب مقدرت واستطاعت ان خیرات ومیراث یااوقاف وغیرہ کے لئے مستقل چندہ کریں یاشخصی طورپرپوراکریں ،جیسا کہ ہندوستان وغیرہ مما لک میں اسلامی سلطنت اٹھ جانے کے بعد سے آج تک اسی طرح ہوتا بھی رہاہے۔کتبہ الاحقر محمد شفیع عفااللہ عنہ،مفتی دارالعلوم دیو بندیکم محرم الحرام ۱۳۱۱ھ

سیدی وسندی حضرت حکیم الاسلام مجدد ملت حضرت مولانا محمد اشرف علی تھانویؒ کا مکتوب گرامی:

احقر نے رسالہ ہذاحضرت والا کی خدمت میں بھیجا تھا اور چوں کہ حضرت کے ضعف کا حال پیش نظر تھا،اس لئے باستیعاب ملاحظہ فرمانے کی درخواست کے بجائے یہ درخواست

کی تھی کہ کہیں کہیں سے ملاحظہ فرمالیا جاوے؛مگراس پر حضرت نے تحریر فرمایا:

ایسا شغل تو بوجہ تنشیط کے دافع ضعف ہے، میں نے کل کا کل دیکھا اور دل سے دعا نکلی ،صرف دوجگہ استنباط کی جگہ استدلال لکھ دیا ہے ،استنباط سے غیر منصوص ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔

نیز احقر نے فرمایا کہ اجمالی نظر کے بعد اگر تصدیق کے الفاظ لکھنا خلاف مصلحت نہ ہو تو لوگوں کے لئے زیادہ موجب اطمینان ہوگا ،اشاعت کی ضرورت اس لئے ہے کہ آج کل بہت سے لوگوں نے اس مسئلہ کو اڑانے کی ٹھان لی ہے اور اخبارات میں بھی یہ بحث چل پڑی ہے ،استاذی حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی دامت برکاتہم بھی اس کو باستیعاب ملاحظہ فرما چکے ہیں، مختصر سی کوئی اپنی تحریر بطور تقریظ کے لکھنے کا بھی ارادہ ظاہر فرمایا ہے،اس پر حضرت ممدوح نے تحریر فرمایا ہے۔

آپ لکھ کر بھیج دیں، میں اپنے مذاق کے موافق بنالوں گا؛لیکن احقر نے اس مکتوب گرامی کو تصدیق کے لئے کافی سمجھ کر پھر کوئی مستقل تحریر لکھنے کی تکلیف نہیں دی۔

البتہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ لکھا: تحقیق مذکور پر ایک اشکال اور تحقیق مذکور کے ایک حصہ سے رجوع کریں۔

سوال: آں محترم نے اپنے رسالہ میں مہتممین مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں قرار نہیں دیا جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مہتممین کے وصول کرنے سے اصحاب اموال کی زکوۃ ادانہیں ہوتی جب تک کہ وہ مستحقین زکوۃ پر خرچ نہ کردیں، چنانچہ امداد المفتیین ۳۲۳ صفحہ (کتاب الزکوۃ) پر تحریر ہے، اب اگر کہا جائے کہ مہتممین مدارس بھی مثل عاملین صدقہ کے وکیل فقراء ہیں، یعنی وکیل طلبہ ہیں تو اول یہ قیاس صحیح نہیں؛ کیوں کہ یہاں نہ تو طلبہ کی طرف سے کوئی معاملہ وکالت کا کیا گیا ہے اور اگر کیا بھی جائے تو وہ معدود ومحدود طلبہ کی طرف سے

ہوگا جوان کے چلے جانے کے بعد ختم ہو جائے گا پھر از سرنو دوسرے طلبہ سے معاملہ کرنا ہوگا جو ظاہر ہے کہ نہ کہیں ہوتا ہے اور نہ عادۃ ہوسکتا ہے، کیوں کہ طلبہ ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، اور نہ مہتمم مدرسہ کو ولایت عامہ خود حاصل ہے اور نہ وہ کسی امیر المؤمنین صاحب ولایت عامہ کی طرف سے مامور ہے جس کی بناء پر اس کو شرعی طور پر وکیل فقراء رقرار دیا جائے ؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مہتمم مدرسہ اوراس کے سفراء سب اصحاب اموال کے وکیل ہیں، جب تک مال ان کی تحویل میں رہے گا وہ ایسا ہی ہوگا جیسے کہ خود کے پاس رہے، زکوۃ کی ادائیگی اس وقت ہوگی جب کہ یہ حضرات اس کو مصرف زکوۃ میں صرف کردیں ؛ بلکہ فقہاء نے اس کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ والی عامہ امیر المؤمنین اوراس کے عمل کو بھی ہر حال اور ہر مال میں سے صدقات وصول کرنے کا حق نہیں بلکہ صرف ان اموال ظاہرہ میں جن کے تحفظ کی ذمہ داری عمال حکومت پر ہوتی ہے اور وہ بھی صرف اس وقت تک کہ عمال حکومت اپنی اس ذمہ داری کو پورا کرسکیں اوراگر کسی وقت حکومت اسلامیہ ان کی حفاظت کی ذمہ داری نہ کرسکیں تو اس کو صدقات اموال ظاہرہ بھی وصول کرنے کا حق نہیں رہتا۔

مرویات ذیل اس پر شاہد ہیں:

وفي المبسوط: وثبوت حق الاخذ باعتبار الحاجة الى الحماية ، وفي الدر المختار في شرط العاشر هو حر مسلم غير هاشمي قادر على الحماية من اللصوص والقطاع لان الجباية بالحماية. (شامی:۵۲،ج:۲)

وقال الشافعي قبل ذلك ويظهر لي ان اهل الحرب لوغلبوا على بلدة عن بلادنا كذلك (اى يؤدى المالك بفسه ولاحق للسلطان فيه) لتعليل اصل المسئلة بان الامام لويحملهم والحماية. (شامی:۳۲،ج:۲)

اس لئے مہتمم مدارس کو کسی طرح وکیل فقراء مثل امیر المؤمنین یا عاملین صدقہ کے

قرار نہیں دیا جا سکتا۔

جب کہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی مکاتبت چند مسائل میں حضرت مولانا خلیل احمد رحمۃ اللہ علیہ سے ہوئی، یہ مکاتبت فتاوی امدادیہ طبع قدیم مجتبائی ہند کے جلد نمبر چار اور صفحہ نمبر ۲۲۷ سے ۲۳۶ اور طبع جدید امداد الفتاوی جلد نمبر ۶، صفحہ نمبر ۲۶۸ سے ۲۷۷ پر بعنوان ''بعضے از تحریرات سیدنا مولانا خلیل احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کہ درجواب سوالات صاحب فتاوی صدور یافتہ بمناسبت مقام درآخر ملحق کردہ شد'' مذکور ہے، ان صفحات میں اس مسئلہ کے متعلق عبارات متفرق ہیں، ضمیمہ خوان خلیل صفحہ ۱۸ پر حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم نے ان متفرق عبارات کو یکجا ذکر کر دیا ہے جن کی پوری تفصیل یہ ہے:

''مدرسہ میں جو روپیہ آتا ہے، اگر یہ وقف ہے تو بقاء عین کے ساتھ انتفاع کہاں ہے اور اگر یہ ملک معطی کا ہے تو اس کے مرجانے کے بعد واپسی ورثہ کی طرف واجب ہے۔

(الجواب) عاجز کے نزدیک مدارس کا روپیہ وقف نہیں؛ مگر اہل مدرسہ مثل عمال بیت المال معطیین اور آخذین کی طرف سے وکلاء ہیں، لہذا اس میں نہ زکوۃ واجب ہوگی اور نہ معطیین لے سکتے ہیں۔

مکرر سوال: حضرت مخدومنا !ادام اللہ ظلال فیوضہم علینا ،السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

شفانامہ مزیل مرض ہوا، لیکن اساس شبہ ہنوز قطع نہیں ہوئی، عمال بیت المال منصوب من السلطان ہیں اور سلطان کی ولایت عامہ ہے، اس لئے وہ سب کا وکیل بن سکتا ہے اور مقیس میں ولایت عامہ نہیں ہے، اس لئے آخذ کا وکیل کیسے بنے گا؛ کیوں کہ نہ تو وکیل صریح اور نہ دلالت ہے اور مقیس علیہ میں دلالت ہے کہ سب اس کے زیر طاعت ہیں، اور وہ

واجب الاطاعت ہے۔

الجواب: سیدی ادام اللہ فیوضکم ،السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

بندہ کے خیال میں سلطان میں دووصف ہیں؛ ایک حکومت جس کا ثمرہ تنفید حدود وقصاص ہے، دوسرا انتظام حقوق عامہ، امراول میں کوئی اس کا قائم مقام نہیں ہوسکتا، امر ثانی میں اہل حل وعقد بوقت ضرورت قائم مقام ہوسکتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ اہل حل وعقد کی رائے ومشورہ کے ساتھ نصب سلطان وابستہ ہے، جو باب انتظام سے ہے، لہذ اامالی انتظام مدارس جو برضا مالک وطلبہ ابقاء دین کے لئے کیا گیا ہے، بالاولی معتبر ہوگا، ذرا غورفرمائیں انتظام جمعہ کے لئے عامہ نصب امام معتبر ہونا ہے، جزئیات میں اس کی نظیر شاید ہوسکے، والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ خلیل احمد عفی عنہ ۸ ؍رجب المرجب ۱۳۲۵ھ۔

اسی طرح ایک سوال کسی نے حضرت مولانا گنگوہی قدس اللہ سرہ سے کیا تھا، اس کا جواب حضرت گنگوہی نے مرحمت فرمایا تھا، جس کا ذکر تذکرۃ الرشید حصہ اول ۱۶۴ پر موجود ہے ،جس کی عبارت یہ ہے:

شبہ: مدرسہ میں جو چندہ وغیرہ کا روپیہ آتا ہے، وہ وقف ہے یا مملوک؟ اگر وقف ہے تو بقاء عین واجب ہے اور صرف بالاستہلاک ناجائز، اگر مملوک ہے اور مہتمم صرف وکیل تو معطی چندہ اگر مرجائے تو غرباء وورثاء کا حق ہے اس کی تفتیش وکیل کو واجب ہے، زمانہ شارع علیہ السلام وخلفاء میں جو بیت المال تھا، اس میں بھی یہ اشکال جاری ہے بہت سوچا مگر قواعد شرعیہ سے حل نہ ہوا اور مختلف چندوں کو خلط کرنا استہلاک ہونا چاہئے اور مستہلک ملک مستہلک ہوکر جو صرف کیا جائے اس کا تبرع ہوگا اور مالکوں کا ضامن ہوگا، اگر یہ ہے تو اہل مدرسہ یا امین انجمن کو سخت دقت ہے، امید ہے کہ جواب باصواب سے تشفی فرمادیں۔

الجواب: (از حضرت قطب عالم) مہتمم مدرسہ کا قیم ونائب جملہ طلبہ جیسا امیر نائب جملہ کا عالم ہوتا ہے، پس جو شئی کسی نے مہتمم کو دی مہتمم کا قبضہ خود طلبہ کا قبضہ ہے، اس کے قبضہ سے ملک معطی سے نکلا، اور ملک طلبہ کا ہو گیا اگر چہ وہ مجہول الکمیت والذوات ہوں؛ مگر نائب معین ہے، پس موت معطی کے ملک ورثہ معطی کی اس میں نہیں ہوسکتی اور مہتمم بعض وجوہ میں وکیل معطی کا بھی ہوسکتا ہے، بہر حال نہ یہ وقف مال ہے اور نہ ملک ورثہ معطی کی ہوگی اور نہ خود معطی کی ملک رہے۔ واللہ اعلم

امداد المفتیین میں چھپے ہوئے رسالہ اماطة فی اماطة التشكيك الزكوة بالتمليك میں مہتممان مدارس کو عاملین صدقہ کے حکم میں نہیں رکھا گیا؛ بلکہ معطیین چندہ کا وکیل قرار دیا گیا ہے، حضرت گنگوہی اور دوسرے اکابر رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذکورالصدر فتاوی کے بعد اب آپ کی تحقیق اس معاملہ میں کیا ہے؟ اس کی توضیح کی ضرورت ہے۔ بینوا توجروا

(الجواب) بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ وکفی وسلام علی عبادہ الذین اصطفی ، امابعد! تملیک زکوۃ کے مسئلہ سے متعلق میرا رسالہ جو سن ۱۳۶۱ ہجری میں لکھا گیا تھا اور امداد المفتیین کا جزو ہو کر بار بار شائع ہوا، اس میں مہتممین مدرسہ کا حکم عاملین صدقہ کے حکم سے مختلف اس شبہ کی بنیاد پر لکھا گیا تھا جو خود سیدی حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے پیش فرمایا، لیکن جب اس شبہ کو خود حضرت نے راس الفقہاء حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے پیش فرمایا اور حضرت موصوف نے اس کا جواب تحریر فرمایا تو حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ کا وہ شبہ رفع ہو گیا اور وہ اسی حکم پر مطمئن ہو گئے، جو حضرت ممدوح نے لکھا تھا یعنی آج کل کے مہتممین مدرسہ اور ان کے مقرر کردہ چندہ وصول کرنے والے عاملین صدقہ کے حکم میں داخل ہو کر فقراء کے وکلاء ہیں، معطیین چندہ کی وکالت صرف اس درجہ میں ہے کہ انہوں نے ان حضرات کو وکیل فقراء تسلیم کر کے اپنا چندہ ان کے حوالے

کردیا تو جب بحیثیت وکیل فقراء رقم ان کے قبضہ میں چلی گئی تو وہ فقراء کی ملک ہوگئی اور زکوۃ دینے والوں کی زکوۃ ادا ہوگئی، بات تو اتنے ہی سے صاف ہوگئی تھی؛ لیکن اس کی مزید تائید وتوثیق ابوحنیفۂ وقت حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کے اس فتوی سے ہوگئی جو تذکرۃ الرشید میں مولانا صادق الیقین صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا، جس میں اس کی تصریح کی گئی ہے کہ اگرچہ یہ طلباء فقراء مجہول الکمیت والذوات ہیں، اس کے باوجود ان کی وکالت مہتممان مدرسہ کے لئے عرفی طور پر ثابت ہوگئی اور ان کا قبضہ فقراء کا قبضہ ہوگیا۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے اس مدلل فتوی اور حضرت مولانا خلیل احمد قدس سرہ کی تحقیق اور اس پر حضرت حکیم الامت رحمۃ اللہ علیہ کی تسلیم وتصدیق کے بعد مسئلہ میں تو کوئی اشکال نہیں رہا؛ تاہم احقر نے جب پاکستان آنے کے بعد کراچی میں دارالعلوم قائم کیا، تو احتیاطا یہ صورت اختیار کی کہ جن طلبہ کو دارالعلوم میں داخلہ دیا جاتا ہے، ان کے داخلہ فارم پر یہ توکیل کا مضمون ہر طالب علم کی طرف سے برائے مہتمم مدرسہ یا جن کو وہ مأمور کرے طبع کردیا گیا ہے اور ہر داخل ہونے والا طالب علم باقاعدہ مہتمم مدرسہ کو اپنی طرف سے زکوۃ وصول کرنے کا وکیل بناتا ہے اور عام فقراء کی ضرورتوں پر خرچ کرنے کا بھی، اس طرح مہتمم مدرسہ ہر سال داخل ہونے والے متعین طلبہ کا وکیل ہوتا ہے، اور ان کی طرف سے تمام مصارف طلباء پر خرچ کرنے کا مجاز، اس طرح مجہول الکمیت والذات ہونے کا شبہ بھی باقی نہیں رہتا، اس لئے میں امداد المفتیین میں اس مسئلہ سے متعلق شائع شدہ عبارت سے رجوع کرکے اسی فیصلہ کو تسلیم کرتا ہوں جو فیصلہ ان سب اکابر کا ہے، یعنی موجودہ زمانہ کے مہتممان مدارس یا ان کے مأمور کردہ حضرات جو چندہ یا زکوۃ وصول کرتے ہیں، وہ بحیثیت فقراء کے وصول ہوتی ہے، اور ان کے قبضہ میں پہنچتے ہی معطیین کی زکوۃ ادا ہوجاتی ہے۔

ضروری تنبیہ: اس تحقیق میں مہتمان مدارس کے لئے ایک تو آسانی ہوگئی کہ ان کو ہر ایک شخص کا مال زکوۃ اور اس کا حساب الگ الگ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی اور قبل از خرچ معطی چندہ کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہ رہی، معطیان چندہ کو بھی یہ فائدہ پہنچا کہ ان کی زکوۃ فوری طور پر ادا ہوگئی ؛ لیکن مہتمان مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آپڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں، جن کے نام اور پتے محفوظ اور یاد رکھنا بھی آسان نہیں کہ خدانخواستہ اگر اس مال کے خرچ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے تو ان سے معافی مانگی جا سکے، اس لئے اگر مہتمان مدارس نے فقراء طلباء کی ضروریات کے علاوہ کسی کام میں اس مال کو خرچ کیا تو وہ ایسا ناقابل معافی جرم ہوگا جس کی تلافی ان کے قبضہ میں نہیں، اسی لئے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کیا جائے جن کا تعلق فقراء وطلباء سے ہے، مثلاً ان کا طعام ولباس اور دواء وعلاج ان کی رہائشی ضرورتیں ان کے لئے کتابوں کی خریداری وغیرہ۔ اللہ سبحانہ وتعالی اعلم۔ (امداد المفتیین: کتاب المتفرقات: باب اختیار الصواب فی مختلف الابواب، ص/ ۸۹۱-۸۹۶، ج/۲، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

دارالافتاء دارالعلوم دیوبند کی طرف سے کچھ سوالات پر مشتمل ایک استفتاء شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی خدمت میں ارسال کیا گیا تھا، اس کے جواب میں حضرت مولانا مفتی صاحب نے جو جواب عنایت فرمایا؛ وہ درج ذیل ہے:

دراصل صورت حال یہ ہے کہ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا اصل خیال یہ تھا کہ مہتممین مدارس معطیین کے وکیل ہیں؛ لیکن اس سلسلہ میں حضرت کی خط وکتابت حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ سے ہوئی، جن کا خیال یہ تھا کہ وہ فقراء کے وکیل ہیں اور اس کی تائید حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی کے فتوی سے بھی

ہوتی ہے، جوتذکرۃ الرشید میں شائع ہوا ہے، اس کی بناء پر حضرت والد صاحب قدس سرہ نے اپنی عمر کے آخری سال میں اسی موقف کی طرف رجوع فرمایا، جس کی تفصیل امداد المفتیین کے آخر میں موجود ہے۔

ان فتاوی میں یہ بات تو واضح اور صریح ہے کہ مہتممین مدارس اخذ زکوۃ میں فقراء کے وکیل ہیں، لہذا ان کے قبضے سے فقراء کا قبضہ ہوجاتا ہے، اور مال زکوۃ معطیین کی ملک سے نکل جاتا ہے، لیکن ان فتاوی میں یہ تصریح نہیں ہے کہ مہتممین صرف زکوۃ میں بھی فقراء کے وکیل ہیں؛ بلکہ اس میں دونوں احتمال ہیں، ایک احتمال یہ ہے کہ ان کو وکیل فقراء اپنے عموم کے ساتھ جو قرار دیا گیا ہے، اس میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ ان کے مصارف میں صرف کرنے کے لئے بھی فقراء کے وکیل ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اخذ زکوۃ میں تو ان کے وکیل ہیں، لہذا ان کے معطیین کی زکوۃ ادا ہوجاتی ہے؛ لیکن صرف زکوۃ میں وکیل نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ دوسرا احتمال احوط ہے اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو مثل عمال بیت المال قرار دیا ہے اور عمال بیت المال کے قبضہ سے زکوۃ تو ادا ہوجاتی ہے؛ لیکن وہ اخذ زکوۃ کے بعد اپنی مرضی سے جہاں چاہے وہاں فقراء کی نیابت میں خرچ نہیں کرسکتے، غالبًا اسی بناء پر حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے آخری فتوی میں تحریر فرمایا ہے کہ احتیاطا طلبہ سے صرف زکوۃ کی صریح توکیل حاصل کی جائے..... بہرحال حضرت والد صاحب قدس اللہ سرہ نے حضرت گنگوہی اور حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہما کے قول کو اختیار فرمایا۔

ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: اگر تملیک صحیح طریقہ پر ہو تو شاید اس کو فوقیت حاصل ہو؛ لیکن عموماً تملیک کی شرائط پوری کرنا مشکل ہوتا ہے، اس لئے توکیل کا طریقہ ایسر معلوم ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جن مدارس میں فقراء کے طعام، قیام، کتابوں کا انتظام نہیں ہوتا ان میں توکیل درست نہیں ہوگی؛ البتہ جہاں فقراء کے طعام، قیام اور کتابوں اور تدریس کا انتظام ہوا نہیں مدارس میں یہ طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔

پاکستان سے شائع ہونے والے ایک رسالہ میں دارالعلوم کراچی سے شائع شدہ ایک فتویٰ بھی ملاحظہ فرمائیں:

موجودہ زمانہ کے مہتمم یا ان کے مقرر کردہ حضرات جو چندہ یا زکوۃ وغیرہ وصول کرتے ہیں، وہ بحیثیت وکیل طلبہ وصول کرتے ہیں نہ کہ اصحاب اموال کے وکیل کے طور پر؛ کیوں کہ مہتمم صاحب اور ان کے مقرر کردہ حضرات کو مدرسہ کے جملہ طلبہ پر اس طرح کی ولایت عامہ حاصل ہے، جس طرح سلطان کو اپنی رعایا پر ولایت عامہ حاصل ہوتی ہے، لہٰذا مہتمم صاحب یا ان کے مقرر کردہ حضرات کے قبضے میں پہنچتے ہی زکوۃ وعشر دینے والوں کی زکوۃ وعشر اور دیگر صدقات واجبہ ادا ہو جاتے ہیں، بشرطیکہ مدرسہ میں عاقل بالغ مستحق زکوۃ طلبہ زیر تعلیم ہوں، اور اگر مہتممین حضرات مدرسہ کے مصرف زکوۃ طلباء (بالغ، فقیر اور غیر سید) سے اپنے لئے صراحتاً بھی وکالت نامہ لکھوالیں اور ہر سال آنے والے طلبہ سے اس کی تجدید کراتے رہیں اور بھی اچھا اور قرین احتیاط ہے، وکالت نامہ کے الفاظ یہ ہیں:

''میں مہتمم مدرسہ اور ان کے نائب کو اختیار دیتا ہوں کہ وہ میری طرف سے بطور وکیل زکوۃ اور دیگر صدقات واجبہ وصول کریں اور وہ انہیں طلباء کے مصارف (طعام وقیام اور تعلیم وغیرہ) پر خرچ کریں یا حسب صواب دید مدرسہ کو ان اموال کا مالک بنائیں یا مدرسہ پر وقف کردیں۔''

اس کے بعد جب مہتمم صاحب یا ان کا مقرر کردہ آدمی صدقات واجبہ بطور وکیل وصول کرے گا تو معطیین کی زکوۃ بھی ادا ہو جائے گی اور حاصل شدہ رقم کو مصالح طلباء

ومدرسہ پر خرچ کیا جاسکے گا، اسی میں احتیاط ہے، لہذا مہتمم صاحب کے خود حیلہ تملیک کرنے یا کسی سے حیلہ کرانے کے مقابلہ میں توکیل کی مذکورہ صورت زیادہ بہتر ہے، بشرطیکہ مدرسہ میں عاقل، بالغ مستحق زکوۃ طلباء موجود ہوں اور رقم پوری احتیاط اور امانت داری کے ساتھ محض طلباء اور مدرسہ کی مصلحت ہی میں خرچ کی جائے۔ (ماخوذ از امداد المفتیین ص:۱۰۸۵ وتبویب:۱۲۳/۷)

ضروری تنبیہ: اس تحقیق میں مہتممین مدارس کے لئے ایک تو آسانی ہوگئی کہ ان کو ہر شخص کا مال زکوۃ اور اس کا حساب الگ الگ لکھنے کی ضرورت نہیں رہی، اور قبل از خرچ معطی چندہ کا انتقال ہو جائے تو اس کے وارثوں کو واپس کرنے کی ضرورت نہ رہی، معطیین چندہ کو بھی یہ فائدہ پہنچا کہ ان کی زکوۃ فوری طور پر ادا ہوگئی؛ لیکن مہتممین مدارس کی گردن پر آخرت کا ایک بڑا بوجھ آپڑا کہ وہ ہزاروں فقراء کے وکیل ہیں جن کے نام اور پتے محفوظ اور یاد رکھنا بھی آسان نہیں کہ خدانخواستہ اگر اس مال کے خرچ کرنے میں کوئی غلطی ہو جائے تو معافی مانگی جاسکے، اس لئے اگر مہتممین مدرسہ نے فقراء طلباء کی ضروریات کے علاوہ کسی کام میں خرچ کیا تو وہ ایسا ناقابل معافی جرم ہوگا کہ جس کی تلافی ان کے قبضے میں نہیں، اس لئے ان سب حضرات پر لازم ہے کہ مدارس کے چندہ کی رقم کو بڑی احتیاط کے ساتھ صرف ان ضروریات پر خرچ کیا جائے جن کا تعلق طلباء سے ہے، مثلاً ان کا طعام ولباس، دوا وعلاج، ان کی رہائشی ضروریات، ان کے لئے کتابوں کی خریداری وغیرہ۔

تملیک شرعی کا بے غبار طریقہ یہ ہے کہ جس قدر رقم تملیک کرانی ہو اتنی رقم کے لئے کسی مصرف زکوۃ (بالغ غیر سید) سے کہا جائے کہ آپ اتنی رقم اپنے طور پر کسی سے قرضہ لے کر مدرسہ یا مسجد کے لئے اپنی طرف سے بطور چندہ دیدیں، آپ کو ثواب ملے گا اور ہم یہ قرضہ ادا کرادیں گے، جب وہ قرضہ لے کر ادارے میں بطور چندہ دے دے تو ادارہ اس قدر رقم زکوۃ اس کو مالک وقابض بنا کر دے دے؛ تاکہ وہ اپنا قرضہ ادا کرسکے، تملیک کے مذکورہ

طریقہ کے بعد زکوۃ اور صدقات واجبہ کی رقم اساتذہ کی تنخواہوں، مدرسہ، مسجد کی تعمیر اور ان کے دیگر امور میں خرچ کی جاسکتی ہے۔ (تبویب:۴۷/۳۱۶)

وفی الدرالمختار: ویشترط ان یکون الصرف تملیکا لا اباحۃ کما مر، لا یصرف الی بناء نحو مسجد و لا الی کفن میت و قضاء دینہ....وقدمنا ان الحیلۃ ان یتصدق علی الفقیر ثم یامر بفعل ھذہ الاشیاء.(۲/۳٤٤)

وفي رد المحتار: وحیلۃ التکفین بھا التصدق علی فقیر ثم ھو یکفن فیکون الثواب لھما و کذا في تعمیر المسجد. (۲/۲۷۱، ماہنامہ الشریعہ بابت ماہ فروری ۲۰۰۲ء ص:۳۵-۳۷)

نیز اگر اس حیلۂ تملیک میں کوئی خلجان وشبہ ہے تو اسی طرح کے خلجان دیگر حیلوں میں بھی ہیں، قصۂ مختصر یہ کہ کوئی بھی حیلۂ تملیک خلجان وشبہ سے یا تکلیف سے خالی نہیں ہے، بندے کی رائے میں جو ادارے بڑے ہیں اور جن اداروں کا خرچ کثیر مقدار میں ہے، ان کے لئے آسان یہی چوتھی صورت یعنی ''توکیل'' میں ہے۔

ہاں! کوئی خلجان ہو تو اس کے رفع کے لئے ''وکالت نامہ'' کے الفاظ وعبارات میں غور وفکر کر کے ترمیمات واضافے کئے جاسکتے ہیں۔

(جواب نمبر:۹) تفصیلات بالا کو مدنظر رکھتے ہوئے طلبہ کی جانب سے وکالت نامہ پر دستخط کرالینا کافی ہونا چاہئے اور اس میں حسب صوابدید مہتمم صاحب کو طلبہ کی جانب سے صرف کرنے کا بھی اختیار دیا جانا چاہئے۔

اس صورت میں ''الف'' میں تو طلبہ کی ضروریات ہی میں خرچ ہوتا ہے، اس لئے کوئی اشکال نہ ہوگا، اور ''ب'' میں بھی کسی نہ کسی درجہ میں طلبہ کے فوائد ومنافع وابستہ ہے، اس لئے اس میں بھی کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

البتہ تیسری صورت قابل غور ہے۔

بندے کی رائے میں طالب علم نے مہتمم صاحب کو وکیل مطلق بنایا ہے، لہذا مہتمم صاحب طالب علم کی طرف سے اس تیسرے کارخیر میں خرچ کریں تو بھی درست ہونا چاہئے، اور وکیل مطلق کا مؤکل کی طرف سے کسی بھی جگہ خرچ کرنا مؤکل ہی کا فعل اور تصرف سمجھنا بہتر معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ وکالت بظاہر اس کی رضامندی ہی سے ہوئی ہے۔

(جواب نمبر:۱۰) ان فلاحی اداروں کے لئے زکوۃ وصول کرنا جائز ہے، لیکن استعمال میں لانے سے پہلے اس کا حیلہ کرلیا جائے، بہتر اور آسان طریقہ ان کے لئے کیا ہے وہ ہر ادارہ اپنے طور پر فیصلہ کرسکتا ہے، میری رائے یہ ہے کہ کسی مستحق کو مالک بنا کر اس کو سمجھایا جائے؛ تاکہ وہ رقم زکوۃ پھر اسی ادارہ میں جمع کردے۔

دوسری تدبیر یہ ہے کہ کوئی محتاج آدمی قرض لے کر اس فلاحی ادارہ میں دیدے اور زکوۃ کی رقم سے اس کا قرض ادا کیا جائے، یعنی زکوۃ کی رقم اس کو دیدی جائے؛ تاکہ وہ اپنا قرض ادا کردے۔

مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

سوال: کوئی ''خدمتی ادارہ'' یا کوئی ''وقف ٹرسٹ'' اور ''فاؤنڈیشن'' کو زکوۃ دینے سے کیا زکوۃ ادا ہوجاتی ہے؟

جواب: جو فلاحی ادارے زکوۃ جمع کرتے ہیں وہ زکوۃ کی رقم کے مالک نہیں ہوتے؛ بلکہ زکوۃ دہندگاں کے وکیل اور نمائندے ہوتے ہیں، جب تک ان کے پاس زکوۃ کا پیسہ جمع رہے گا، وہ بدستور زکوۃ دہندگان کی ملک ہوگا، اگر وہ صحیح مصرف پر خرچ کریں گے تو زکوۃ دہندگان کی زکوۃ ادا ہوگی ورنہ نہیں، اس لئے جب تک کسی فلاحی ادارے کے بارے میں یہ اطمینان نہ ہو کہ وہ زکوۃ کی رقم شریعت کے اصولوں کے مطابق ٹھیک مصرف میں خرچ کرتا

ہے؛اس وقت تک اس کوزکوۃ نہ دی جائے۔

سوال:اس طرح زکوۃ جمع کرنے والے ادارے جمع کی ہوئی زکوۃ کی رقم کے خود مالک بن جاتے ہیں یانہیں،اور اس طرح جمع کی ہوئی زکوۃ کی رقم کووہ چاہیں اس طرح لوگوں کی بھلائی کے کاموں میں خرچ کرسکتے ہیں مثلاً اس رقم میں سے صاحب زکوۃ شخص کواور درمیانی طبقہ کے صاحب مال شخص کومکان خریدنے کے لئے یا کاروبار کے لئے بنامنافع آسان قسطوں میں واپس ہونے والے قرض کے طور پردے سکتے ہیں ؛ کیوں کہ درمیانی طبقہ کے صاحب مال زکوۃ کے مستحق نہیں ہوتے،اورزکوۃ لینا بھی نہیں چاہتے،اس کے مطابق اس کوزکوۃ کی رقم قرض کےطور پر دینادرست ہے؟

جواب:یہ ادارے اس رقم میں مالکانہ تصرف کرنے کے مجاز نہیں؛ بلکہ صرف فقراء اورمحتاجوں کو بانٹنے کے مجاز ہیں، اس لئے اس رقم کوقرض پر اٹھانے کے مجاز نہیں، البتہ اگر مالکان کی طرف سے اجازت ہوتو درست ہے،کسی صاحب نصاب کومکان خریدنے کے لئے رقم دینے سے زکوۃ ادانہیں ہوگی،البتہ یہ صورت ہوسکتی ہے کہ وہ شخص کسی سے قرض لے کر مکان خرید لے،اب اس کوقرضہ ادا کرنے کے لئے زکوۃ دینا صحیح ہوگا۔(آپ کے مسائل اور ان کاحل:زکوۃ کے مسائل،مصارف زکوۃ کا بیان،ص/۳۶۷-۳۶۸،ج/۳،ط:ادارۂ تعلیمات اسلام دیوبند)

ہاں!یہ ادارے کچھ شرائط کے ساتھ کام کریں،ان میں حب جاہ،منصب طلبی،تجارتی اغراض جیسی چیزوں سے بچتے ہوئے لوگوں کے اموال دعوت وتبلیغ،عام مسلمانوں کے نفع کے لئے کام میں لائیں،جیسے رابطۂ عالم اسلامی کےتحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلوں میں مذکور ہے:

موجودہ دور میں یہ صورت حال گذشتہ کسی بھی دور سے بڑھ کر موجود ہے،آج مسلمانوں پران کے گھروں کے اندر گھس کرمختلف اقوام ومذاہب اور باطل فلسفے حملے کررہے

ہیں، یہ حملے فکر وثقافت کے ذریعہ ہورہے ہیں نہ کہ تلوار اور توپ کے ذریعہ، اور تعلیمی اور سماجی اداروں کے ذریعہ ہورہے ہیں نہ کہ فوجی طاقت کے ذریعہ اور لوہے کو لوہا ہی کاٹ سکتا ہے ،لہذا ضروری ہے کہ طاغوت کی دعوت کا مقابلہ اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت سے کیا جائے، باطل تعلیمات کا مقابلہ حق کی تعلیمات سے کیا جائے ،اور غیر اسلامی افکار کا جواب اسلامی افکار سے دیا جائے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا: ''ان سے اسی طرح جنگ کرو جس طرح وہ تم سے کرتے ہیں،تلوار ہو تو تلوار سے اور نیزہ ہو تو نیزہ سے''۔

آج دعوت کے وسائل اور اس کے طریقے حد درجہ متنوع ہوگئے ہیں اور صرف تقریر،تحریر اور کتابوں کی اشاعت تک محدود نہیں رہ گئے ہیں، گو آج بھی یہ دعوت کے بڑے وسائل میں سے ہیں،لیکن ان سب سے بڑھ کر تعلیم گاہیں ہیں، جو نوخیز نسل کی عقل کو ڈھالتی، اس کے ذوق ورجحان کو متاثر کرتی اور اس کے اندر اپنی مرضی کے افکار ونظریات کا بیج بوتی ہیں، اسی طرح اسپتال ہیں جو مریضوں کا استقبال کرتی ہیں، اور انسانی خدمات کے نام سے ان پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتی ہیں۔

اسلام دشمن مشنریز وغیرہ نے امت مسلمہ پر یلغار کے لئے ان وسائل کو استعمال کیا ہے اور وہ امت کی پہچان ختم کرنے اور انہیں ان کے عقیدہ سے منحرف کرنے کے لئے کوشاں ہیں، چنانچہ انہوں نے اس ناپاک مقصد کے لئے اسکول اور اسپتال قائم کئے ہیں، اور وہ ان پر لاکھوں ،کروڑوں ڈالر خرچ کرتے ہیں، اس خطرہ کا سب سے زیادہ شکار مسلمان اور بالخصوص وہ مسلم نوجوان ہیں جو اسلامی ملک سے باہر ہوتے ہیں۔

اس لئے اکیڈمی طے کرتی ہے کہ تعلیمی اور سماجی ادارے، اسکول اور اسپتال وغیرہ اگر غیر مسلم ملکوں میں بنائے جائیں تو آج وہ لوازم دعوت میں شمار ہوں گے اور یہ نہ صرف دعوتی

کاموں میں معاون ہیں؛ بلکہ فکر وعقیدہ کے اس بگاڑ کے مقابلہ میں جو مشنری اور لادینی اسکول اور ادارے پھیلا رہے ہیں، مسلمانوں کے عقائد اور ان کے دینی تشخص کی حفاظت کے لئے ضرورت کا درجہ رکھتے ہیں، شرط یہ ہے کہ یہ ادارے خالصۃً اسلامی ہوں اور ان کی غرض صرف دعوت وتبلیغ اور عام مسلمانوں کو نفع پہنچانا ہو، محض تجارتی اغراض نہ ہوں، جن کا نفع بعض مخصوص افراد اور کسی خاص گروہ تک محدود ہو۔

جہاں تک زکوۃ فنڈ کے قیام کا مسئلہ ہے کہ اصحاب نصاب سے اسے جمع کیا جائے اور شریعت کی طرف سے مقررہ مصارف میں خرچ کیا جائے، جن میں سے ایک وہ بھی ہے جو اوپر ذکر ہوا، تو یہ شرعاً ایک اچھا مقصد ہے، کیوں کہ اس سے مسلمانوں کے مفادات پورے ہوں گے، بشرطیکہ یہ کام وہ لوگ انجام دیں، جو ثقہ اور قابل اعتماد ہوں اور زکوۃ کی وصولی اور تقسیم کے احکام سے واقف ہوں۔ (فقہی فیصلے: نویں سمینار کے فیصلے، پانچواں فیصلہ، ص: ۲۴۶ و ۲۴۷، ط: ایفا پبلیکیشنز نئی دہلی)

خلاصۂ بحث

(۱) مدارس اسلامیہ کے لئے زکوۃ وصدقات واجبہ کی رقوم مسلمانوں سے وصول کرنا جائز ہے۔

البتہ ان مدارس کے لئے کچھ صفات ومعیار ضرور ہونا چاہئے، کچھ معیار سوال نمبر (۱) کے جواب میں ذکر کئے ہیں۔

(۲) طلبۂ دین اور دینی کاموں میں مصروف علمائے دین بشرط فقر زکوۃ کا مصرف ہیں، اور وہ مصارف زکوۃ کی منصوصہ مدات میں سے اول الذکر ۲/ مدات فقراء ومساکین میں شامل ہوں گے، اور جو طلبہ مسافت شرعی طے کر کے کسی ادارے میں طلب علم میں مصروف ہیں، اگر وہ مالدار ہوں؛ لیکن یہاں ان کے پاس کچھ نہیں ہیں تو وہ ابن السبیل میں داخل

ہوں گے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکور فی السوال عبارت کا جواب فتاوی دار العلوم (کتاب الزکوۃ، باب مصارف الزکوۃ، سوال نمبر ۴۲۹، ص: ۲۴۴، ج: ۲) کے حوالہ سے ذکر کیا جا چکا ہے۔

(۳) مالک بنانا ضروری ہے۔

''فی سبیل اللہ'' میں شامل نہ ماننا احوط معلوم ہوتا ہے۔

(۴) تملیک کا یہ طریقہ درست تو ہے، اور دباؤ کے بعد بھی تملیک کا عمل مکمل ہو جانا چاہئے، لیکن اس میں کسی طرح شبہ رہ جاتا ہے۔

(۵) یہ بھی درست ہے۔

(۶) یہ اور ۵ رنمبر میں مذکور صورت میں زیادہ فرق نہیں ہے۔

(۷) یہ صورت بھی درست ہے، البتہ اس میں کچھ خلجان وشبہات ہیں جو گذشتہ اوراق میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، پھر بھی درستگی کے بعد بڑے مدارس میں اس پر عمل مشکل ہوگا۔

(۸) مہتمم صاحب کو امیر المؤمنین اور ان کے سفراء کو عاملین صدقات کا درجہ دیا جا سکتا ہے، چوں کہ مہتمم صاحب کو اخذ زکوۃ وصرف زکوۃ دونوں کا وکیل ماننے کا احتمال ہے، اس لئے وہ اس رقم سے اجرت چندہ وصولی دے سکتے ہیں، اور اگر صرف اخذ زکوۃ کا وکیل مانیں تو بھی چوں کہ وکالت نامہ لکھوایا جا چکا ہے، اس لئے بھی اسی رقم سے محنتانہ دے سکتے ہیں، اس میں کھانا وکرایہ خرچ کے ساتھ، بقدر ضرورت مہتمم صاحب اپنی صوابدید سے اجرت دیں۔

(۹) مہتمم کو طلبہ کی طرف سے اخذ زکوۃ وصرف زکوۃ دونوں کا وکیل ماننے کا بھی احتمال ہے، اس لئے مہتمم صاحب کو طلبہ کی طرف سے اخذ زکوۃ کا وکیل مان کر صرف زکوۃ کے لئے

’’وکالت نامہ‘‘ لکھوالیا جائے، یہ کافی ہو جائے گا۔

(الف، باء اور جیم) میں جو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، اس میں یہ خلجان وشبہ تھا کہ غیر مصرف میں خرچ ہو رہا ہے؛ کیوں کہ یہ استہلا کی مصارف ہیں، جن میں توکیل کی صلاحیت بھی نہیں ہے، تو اسی خلجان کو ختم کرنے کے لئے وکالت نامہ میں ’’مہتمم صاحب اپنی حسب صوابدید جہاں چاہیں خرچ کریں یا مدرسہ کو مالک بنادیں یا وقف کردیں‘‘ لکھنے سے یہ اشکال بھی رفع ہوسکتا ہے؛ کیوں کہ بالآخران تمام صورتوں کا تعلق طلبہ سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ضرور ہے۔

(۱۰) جائز ہونا چاہئے، البتہ اس کے لئے جو شرائط ہیں وہ جواب نمبر ۱۰/ میں فتاوی دارالعلوم اور مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہیں۔

❖❖❖

سوال نامہ:

منیٰ ومزدلفہ میں قصر واتمام کا مسئلہ

خیر القرون کے زمانہ سے سعودی حکومت کے زمانہ تک منیٰ اور مکۃ المکرّمہ کے درمیان چھ سات کلومیٹر کا فاصلہ ویران اور صحراء کی شکل میں رہا ہے، اوراس طویل فاصلہ کے درمیان کسی قسم کی کوئی آبادی نہیں رہی ہے، اسی بناپر خیر القرون اور فقہاء کے زمانہ سے منیٰ اور مکۃ المکرّمہ کو دوالگ الگ مقام شمار کیا جاتا رہا ہے، اور تقریباً ہر کتاب میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ اگرکوئی شخص منیٰ اور مکہ مکرمہ دونوں جگہ ملاکر پندرہ یوم کی نیت اقامت کے ساتھ مکہ مکرمہ داخل ہوتو وہ شخص مسافر ہی رہے گا، اس نیت کی وجہ سے وہ مقیم نہ بنے گا؛ اس لئے کہ مقیم ہونے کے لئے موضع واحد میں کم از کم پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت ضروری ہے۔

لیکن ادھر چند دہائیوں سے حجاز کے علاقے میں کافی تبدیلی آئی، وسیع پیمانے پر توسیع عمل میں آئی اور آبادیوں میں بہت پھیلاؤ آیا، جس کے نتیجہ میں سابق نقشہ ہی بدل گیا، بہر حال حجاز کے دوسرے علاقوں کی طرح منیٰ اور مکہ مکرمہ کی آبادی بھی کئی جانب سے بہت دور تک پھیلتی چلی گئی اور منیٰ کے قریب تک پہنچ گئی، جس کی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چھڑ گئی کہ منیٰ پہلے کی طرح اب بھی الگ تھلگ ہے، یا اب مکہ مکرمہ کا ایک محلّہ بن چکا ہے، ہندو بیرون ہند کے جلیل القدر علماء کی ایک بڑی تعداد اور سعودی حکومت کا موقف یہ ہے کہ منیٰ اب مکہ مکرمہ کا ایک جز بن گیا ہے؛ لہذا قصر واتمام کے مسئلہ میں دونوں مقامات موضع واحد کے حکم میں ہوگئے ہیں، اس اعتبار سے منیٰ اور مکہ مکرمہ دونوں ملاکر پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کرنے والا اب اس نیت کی وجہ سے مقیم بن جائے گا، اس پر چار رکعات والی نمازوں میں

اتمام نیز ایام اضحیہ میں قربانی بھی لازم ہوگی اگر وہ مالکِ نصاب ہو۔

دوسری طرف ہندو بیرونِ ہند کے بہت سے علماء ومفتیان کرام کا اب بھی یہ موقف ہے کہ منیٰ حسب سابق الگ ہی مقام ہے، منیٰ نہ مکہ مکرمہ کا محلّہ بنا ہے اور نہ فناء ہے اور نہ ہی قریہ تابعہ ہے، اس طبقہ علماء کا کہنا ہے کہ مکہ مکرمہ اور منیٰ میں جو بھی تبدیلیاں ہوئیں وہ اس درجہ کو نہیں پہنچیں کہ منیٰ کا سابقہ حکم (جو چودہ سو سال سے چلا آ رہا ہے) بدل دیں۔

بہر حال یہ ایک انتہائی حساس مسئلہ ہے؛ اس لئے کہ ہر سال لاکھوں مسلمانوں کو یہ ابتلاء پیش آتا ہے اور علماء کے اس اختلاف کی وجہ سے دورانِ حج خیمہ خیمہ اختلاف کی نوبت آتی ہے، اور حج جیسی عظیم عبادت کے لئے جو قلبی سکون درکار ہوتا ہے وہ فوت ہو جاتا ہے، یہ اختلاف وہیں ختم نہیں ہو جاتا؛ بلکہ حج سے واپسی کے بعد بھی کافی عرصے تک بحث وتنقید کا موضوع بنا رہتا ہے۔

اس اختلاف وافتراق کی کیفیت کو دیکھتے ہوئے اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس مسئلہ پر باہم مل کر اجتماعی غور وفکر کا اہتمام کیا جائے، آراء کا تبادلہ ہو اور ایک دوسرے کے دلائل سننے اور سمجھنے کا موقع ملے، چنانچہ اسی مقصد سے ''ادارۃ المباحث الفقہیہ'' جمعیۃ علماء ہند کی طرف سے آئندہ منعقد ہونے والے فقہی اجتماع کے موضوعات میں اس حساس مسئلے کو شامل کیا گیا ہے۔

یہاں یہ بات اچھی طرح ذہن میں رہنی چاہئے کہ منیٰ کی حد جمرۂ عقبہ سے وادی محسر تک دو طرفہ پہاڑی کے درمیان متعین ہے، اسی طرح مزدلفہ بھی اپنے چہار جانب کے دائرہ کے ساتھ محدود ہے اور یہ سب حدود توقیفی ہیں، ان میں ترمیم اور کمی زیادتی کا حق کسی کو نہیں ہے، یہاں حدود میں تبدیلی موضوعِ بحث نہیں، بلکہ صرف اتصالِ آبادی کی وجہ سے قصر واتمام کا مسئلہ پیش نظر ہے۔

اسی تناظر میں درج ذیل سوالات ارسالِ خدمت ہیں، امید کہ مکہ مکرمہ اور منیٰ کی تازہ صورتِ حال اور شرعی نصوص کی روشنی میں اپنی مدلل و تفصیلی آراء سے سرفراز فرمائیں گے۔

(۱) شہر سے قریبی مقام جو عرصہ دراز سے بالکل الگ تھلگ رہا ہو، اس کے بحکم شہر ہونے کے لئے کن باتوں کا پایا جانا ضروری ہے؟ کن کن صورتوں میں اس الگ تھلگ حصہ کو شہر کا محلّہ قرار دیا جائے گا؟

(۲) شہر کی آبادی بڑھتی ہوئی جس قریبی مقام تک پہنچ کر متصل ہو جائے تو اس قریبی مقام کے شہر میں داخل ہو کر مقام واحد کے حکم میں ہونے کے لئے کیا اس قریبی مقام میں پہلے سے آبادی ہونا شرط ہے یا غیر آباد جگہ بھی اس شہر کا جزو بن سکتی ہے؟

(۳) اگر محض اتصال کی وجہ سے ایک جگہ دوسری جگہ کے حکم میں ہو جائے تو کس طرح کا اتصال ہونا چاہئے، ایک جانب سے یا ہر چہار جانب سے؟ مثلاً دو جانب سے تو اتصال پایا جائے؛ لیکن دیگر جانبوں سے فاصلہ ہو تو کیا فاصلہ مقام واحد کا حکم کرنے میں مانع بنے گا یا نہیں؟ اگر ہاں تو کتنا فاصلہ موضع واحد کے حکم کے لئے مانع بن سکتا ہے؟

(۴) شہری اعتبار سے آبادی سے کیا مراد ہوتی ہے؟ کس خطے پر آبادی کا اطلاق کب ہوسکتا ہے؟ مثلاً منیٰ میں دفاتر، خیمے، ایام حج کے مہمان خانے اور ہسپتال وغیرہ ہیں، تو ان کی وجہ سے منیٰ کو آباد علاقہ قرار دیا جائے گا یا غیر آباد شمار ہوگا؟

(۵) ایک وسیع وعریض میدان جو کئی کلومیٹر تک پھیلا ہوا ہو، مثلاً: ''منیٰ'' جو صدیوں سے ایک خاص مقصد کے لئے استعمال ہو رہا ہے، نیز اس کی ایک مستقل حیثیت ہے، اگر ایسا میدان وسعت آبادی کی وجہ سے آبادی کے گھیرے میں آجائے؛ لیکن اس میں اب بھی وہی کام انجام پاتا ہو جو ہر زمانے میں انجام پاتا آیا ہے، قرب وجوار کی آبادی کی کوئی خاص ضرورت اس میدان سے وابستہ نہ ہو، تو کیا آبادی کے گھیرے میں آنے کی وجہ سے یہ کہا

جائے گا کہ اب یہ میدان آبادی کا حصہ بن گیا، اس کی استقلالی حیثیت ختم ہوگئی یا یہ کہا جائے گا کہ یہ جیسے پہلے مستقل تھا، کسی کے تابع نہ تھا، اب بھی مستقل ہے، آبادی کے تابع نہیں ہے؟ شہر کے بیچ میں واقع بڑے بڑے پارکوں اور خالی میدانوں (جیسے نئی دلّی میں لال قلعہ یا انڈیا گیٹ کے پاس بڑے بڑے پارک ہیں) کے درمیان اور مذکورہ بالا میدان کے درمیان شرعی اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں کا حکم یکساں ہے؟

(۶) منیٰ کی موجودہ صورتِ حال یہ ہے کہ محلّہ ''شیشہ'' کی طرف سے بغیر کسی پہاڑی رکاوٹ کے جمرات کا میدان عمارتوں سے مل گیا ہے، یہی صورت ''ریع صدقی'' کی طرف سے ملنے والی سڑک سے بھی ہے، اس کے علاوہ ''عزیزیہ شمالیہ'' اور منیٰ کے درمیان پہاڑیاں حائل ہیں، ان میں اتصال کے لئے کئی سرنگیں بنائیں گئی ہیں، ہر سرنگ کی لمبائی آدھے کلومیٹر سے زیادہ ہی ہے؛ تاہم مزدلفہ کی جانب ملنے والی پہاڑی پر شاہی محل تعمیر کیا گیا ہے جو کافی دور تک عزیزیہ اور منیٰ کی جانب دونوں پہاڑوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے، اس کے بالمقابل ''کوئتی مسجد'' کی جانب بھی پہاڑیوں میں سرنگ بنائی گئی ہیں، جہاں دوسری جانب ''معیصیم'' کی قربان گاہیں تعمیر ہیں۔ اس صورتِ حال میں سوال یہ ہے کہ پہاڑی سرنگوں اور شاہی محل کے ذریعہ منیٰ کو عزیزیہ سے متصل قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں سہولت کے لئے ایک نقشہ بھی سوال نامہ کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے، اس کو بغور ملاحظہ فرما کر جواب تحریر فرمائیں۔

(۷) فناءِ شہر کی جامع تعریف کیا ہے؟ فنائے شہر کے تحقق کے لئے اہل شہر کی کس طرح کی ضروریات کا وہاں سے متعلق ہونا ضروری ہے؟

(۸) آج کل رمضان المبارک میں معتمرین کی کثرت ہوتی ہے اور حکومت سعودیہ کی طرف سے جمرات کے اردگرد بڑے میدانوں کو معتمرین کی بسوں کے پارکنگ کے لئے

استعمال کیا جاتا ہے، جیسا کہ جمرات کے قریب لگے ہوئے سرکاری بورڈ سے واضح ہوتا ہے، تو کیا اس اعتبار سے منیٰ کو مصالح بلد میں شمار نہیں کیا جا سکتا؟

(۹) خیر القرون سے مکہ مکرمہ اور منی کے درمیان چھ سات کلومیٹر کے ویران علاقے کا فاصلہ رہا ہے اور یہ صورت حال چودہ سو سال تک رہی اور فقہاء نے دونوں مقاموں کو الگ الگ شمار کیا، اب قابل تحقیق امر یہ ہے کہ فقہاء کا یہ حکم فاصلہ کی علت کے ساتھ معلول ہے یا اس کی وجہ منیٰ کا "مشعر" ہونا ہے؟ اور یہ حکم ایسا توقیفی ہے جس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، تو اس بارے میں اگر کوئی نص ہو تو اسے پیش کیا جائے۔

(۱۰) ایک مقام کو حکومت کسی دوسری جگہ کے ساتھ ملحق قرار دے کر دونوں کو موضع واحد تسلیم کر لے، خواہ اس کی کوئی بھی مصلحت ہو تو کیا قصر واتمام کے باب میں بھی دونوں مقام موضع واحد کے حکم میں ہو جائیں گے؟

(۱۱) موسم حج کے موقع پر قیام منیٰ کے دوران جمعہ کا دن آجائے تو منیٰ میں جمعہ جائز ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کن دلائل کی بنیاد پر؟ اگر ہے تو اس کی وجوہات کیا ہیں؟

(۱۲) فقہی کتابوں میں ایام حج میں منیٰ کو شہر قرار دیا گیا ہے، چنانچہ حج میں وہاں جمعہ پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے۔ البحر الرائق میں ہے: ومنیٰ مصر لاعرفات، فتجوز الجمعة بمنیٰ. (البحر الرائق: ۱٤۲/۲) اور موجودہ دور میں یہ بات مخفی نہیں ہے کہ منیٰ میں شہر ہونے کی تمام شرائط ایام حج میں متحقق ہو جاتی ہیں؛ لہذا ایام حج میں بھی منیٰ کو غیر آباد مان کر مکہ سے عدم اتصال ثابت کرنا کیا صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا ایسا ممکن نہیں کی ایامِ حج کی آبادی کو معتبر مان کر مکہ معظّمہ سے متصل قرار دیا جائے؟ کیا شرعاً اس میں کوئی حرج ہے؟

(۱۳) حدیث "منی مناخ من سبق" کا منشاء کیا ہے؟ کیا اس کی وجہ سے منیٰ میں اگر آبادی ہو جائے تو اسے شرعاً غیر معتبر قرار دیا جائے گا؟

(۱۴) آج کل مکہ معظّمہ کے کئی محلے مثلا عدل اور شرائع باہم متصل نہیں ہیں، بلکہ ان کے درمیان پہاڑیاں حائل ہیں، لیکن عرفا انہیں مکہ معظّمہ کا محلّہ ہی قرار دیا جاتا ہے، تو سوال یہ ہے کہ عرف یا حکومتی انتظام ایک ہونے کی بنا پر ان جگہوں کو مقام واحد کے درجہ میں رکھا جاسکتا ہے یا نہیں؟ نیز ان محلوں میں اور منی ومزدلفہ میں کیا فرق ہے؟

(۱۵) فقہی کتابوں میں اگر دو جزیئے اس طرح کے ملیں جن میں قصر واتمام دونوں پہلو کے دلائل پائے جائیں، یعنی بعض دلائل کی رو سے قصر ثابت ہوتا ہو جب کہ دوسرے بعض سے اتمام کا حکم لگتا ہو تو وہاں پر بعض ائمہ نے احتیاطًا اتمام کو ترجیح دی ہے۔ اب قابل تحقیق امر یہ ہے کہ کیا زیر بحث مسئلے میں بھی اتمام کو ترجیح دی جاسکتی ہے؟ علماء کے اس اختلاف کی وجہ سے کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ سابق حکم (قصر) مشکوک ہوگیا؟ یا "اليقين لا يزول بالشك" پر عمل کرتے ہوئے "قصر" پر ہی عمل درآمد بہتر ہے؟

❖❖❖

منیٰ ومزدلفہ میں قصر واتمام کا مسئلہ

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

(جواب نمبر:۱،۲،۳) اس کو سمجھنے سے پہلے شہر اور فناء شہر کو سمجھنا ضروری ہے؛ چنانچہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں لکھا ہے:

شہر:۔ (فارسی)؛ قصبہ (شہر)؛ اشتقاق کے اعتبار سے یہ وہی لفظ ہے جو قدیم فارسی میں خشَتْرہ ہے مگر قدیم فارسی لفظ کے معنی ''مملکت، حکومت'' اور ''سلطنت'' کے ہیں، پہلے لفظ شہر نے، ابتداء میں اپنا قدیم مفہوم قائم رکھا، لیکن اس کا مفہوم ایک ضلع اور ایک بڑا شہر بھی ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ قدیم فارسی میں ''ضلع'' اور ''بڑے شہر'' کے مفہوموں کے ایک دوسرے میں مدغم ہو جانے کا رجحان پیدا ہو چکا تھا۔ یہ کوئی بہت زیادہ تعجب انگیز بات نہیں، جب ہم اس حقیقت کو سامنے رکھ لیں کہ آخری ادوار میں بھی ایران کے متعدد بڑے شہروں کے ساتھ ساتھ ان کے اپنے تابع مضافات ہوتے تھے، جن کا شمار ان شہروں کے حصے کے طور پر ہی ہوتا تھا، اس طرح گویا بعض صورتوں میں ''شہر'' اور ''ضلع'' کے تصور ایک دوسرے سے ملتبس ہو جاتے ہیں۔ (اردو دائرۃ المعارف: مادہ شہر، ص:۸۲۳، ج:۱۱)

انسائیکلو پیڈیا میں ہے: شہر کسی سماج کی ایسی بستی یا بستیوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں جہاں آبادی گنجان ہوتی ہے، زندگی کی ضروریات کے اعتبار سے خود کار اور خود کفیل ہوتی ہے، ثقافتی اعتبار سے یہ سماج کے بڑے حصہ کی نمائندگی کرتے ہیں اور ان کی زندگی پیچیدگی، تنوع اور تغیر پذیری سے عبارت ہوتی ہے، تاریخ کے ہر دور میں شہر آباد ہوتے رہے

ہیں، پچھلے زمانہ میں یوں تو زرعی پیداوار اور دیہی اکائیوں یعنی گاؤں میں ہوتی تھی لیکن بے شمار گاؤں کے بیچ میں کسی ایسے محل وقوع پر جہاں سے دوسرے مقامات سے ربط اور حمل ونقل کی زیادہ سہولت ہوتی تھی، شہر بھی آباد ہوجاتے تھے، چنانچہ قدیم زمانہ کے بڑے بڑے شہروں پر ایک نظر ڈالی جائے تو پتہ چلتا ہے کہ یا تو وہ دریا کے کنارے آباد تھے یا ساحل سمندر یا ایسے میدانی پہاڑی مقامات پر جہاں سے دور دراز علاقوں سے ربط قائم رکھنا ممکن ہوتا تھا۔ دراصل ہر شہر اپنے موقف کے اعتبار سے ایک تمدنی مرکز ہوتا تھا، جہاں پیداوار اور تقسیم دولت کا لین دین ہوا کرتا تھا، نیز جہاں سے انتظامی اور نظم ونسق کی بحالی کے کام بآسانی انجام دیئے جاسکتے تھے، چنانچہ بادشاہوں اور راجاؤں کے صدر مقام، امراء کے قلعے یا ان کے مستقر، تجارتی منڈیاں اور جغرافیائی اہمیت کے حامل مقامات شہر کا درجہ حاصل کر لیتے تھے۔

پچھلے زمانہ میں بھی سماجیاتی اعتبار سے شہر کے دو اہم کام ہوتے تھے: پہلا اپنے سماج کی زندگی کی رہنمائی کرنا اور دوسرا دیگر تمدنی مراکز کی اختراعات اور اقدار سے استفادہ کرکے اپنی ثقافت میں اضافہ کرنا؛ گویا شہر وہ مراکز ہوا کرتے تھے جہاں چھوٹے یا بڑے پیمانہ پر ثقافت سازی اور اس کی توسیع ہوتی تھی۔ آج سے ہزاروں سال پہلے ظاہر ہے کہ دنیا کی آبادی بہت کم تھی اس لیے بڑے بڑے شہروں کی آبادی بھی چند ہزار نفوس سے زیادہ نہیں ہوتی تھی؛ لیکن جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی؛ شہروں کی وسعت میں مسلسل اضافہ جاری رہا جو آج حیرت انگیز حدود تک پہنچ گیا ہے۔ (جامع اردو انسائیکلو پیڈیا: مادہ شہر، ص: ۳۶۸، ط: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی)

علامہ محمد علی تھانوی نے مصر اور فناء مصر دونوں پر تفصیلی وضاحت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: المصر: بالكسر وسكون الصاد في اللغة الحدّ والبلد المحدود. وعند الفقهاء هو موضع لا يسع أكبر مساجده المبنية لصلوة الخمس أهله أي

أهل ذلك الموضع ممّا وجب عليه الجمعة، واحترز به عن أصحاب الأعذار مثل النساء والصبيان والمسافرين، إلا أنّهم قالوا: إنَّ هذا الحدّ غير صحيح عند المحقّقين ، والحدُّ الصحيح المُعَوَّل عليه أنَّه كلّ مدينة يُنَفَّذُ فيها الأحكام ويقام الحدود كما في جواهر الفقه .

وظاهر المذهب أنّه ما فيه جماعات الناس من أهل الحِرَف وجامع وأسواق ومُفْتٍ وسلطان أو قاضٍ يُقيم الحدود وينفِّذُ الأحكام ، وقريب منه ما في المضمرات. وفي المضمرات أيضا أنّه الأصح. وقيل: إنه ما يجتمع فيه مرافق الدين والدنيا. وقيل: ما يتعيَّش فيه كلُّ صانِع سنةً بلا تحوّل عنه إلىٰ أخرىٰ. وقيل: مايكون سكانه عشرة آلَاف. وقيل: ما يُسمّٰى مِصرًا عند التعداد كبخارىٰ. وقيل :ما لا يظهر فيه نقصان بموت ولا زيادة بولادة. وقيل: ما يمكنهم دفع عدو بلا استعانة. وقيل: ما يُمصّره الإمام وإنْ صغر وقل أهله كما في التمراتاشي. وقيل: ما يولد فيه إنسان ويموت كلّ يوم . وقيل: ما لا يُعد أهله إلا بمشقة. وقيل ما يكون فيه ألفُ رجل مقاتِل. وقيل ما يكون فيه عشرة آلاف رجل مقاتِل، كذا في البرجندي في ذكر صلوٰة الجمعة.

الفنا: .Courtyard, dooryard - Cour بالكسر وبالنون ومد الألف كردا كرد خانه –حوالي البيت–، ومنه فناء البيت كذا في الصراح . وفي جامع الرموز والبرجندي ما حاصله أنَّ الفِناء بالكسر سعة أمام البيت، وقيل: ما امتدّ من جوانبه كما في المغرب. وأما فناء المصر فالمختار في تعريفه شرعاً عند صاحب المحيط والخلاصة وغيرهما هو موضعٌ اتصل بالمصر معدًا ومهيئًا لمصالحه من ركض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمي وصلوٰة الجنازة،

ولـم يشتـرط بـعـضهـم الاتصال بالمِصر، فقدَّره بغلوة يعنىٰ يك تيرپرتاب– رمية سهـم–وبـعـضهـم بثـلاثة أميـال، وبـعـضهـم بمنتهىٰ صوت المؤذن ، وبعضهم بـفـرسـخيـن. وفـي الـمـضـمـرات الـمـختــار لـلـفتـوىٰ قـول محمد أنَّـه بقدر فرسخ. (مـوسـوعة كشـاف اصطلاحات الفنون : مادة: المصر والفناء ،ص:١٥٥٧، ١٢٩١، ط: مكتبة لبنان، بيروت لبنان)

گنجان اورارتکازی انسانی آبادیوں کا وجود تاریخ کے ہر دور میں رہا ہے اور اس سے انسانی تہذیب وتمدن کا پتہ چلتا ہے، شہروں کا وجود ہمیشہ سے ہے، شہر سے مراد محض وہ عمارات، قلعے، عبادت گاہیں اور شاہی محلات نہیں ہے جو کسی خاص مقام پر پائے جائیں، یا محض بازار یا خرید وفروخت کی سہولتیں اور تجارتی گودام ہی مراد نہیں ہے، قدیم زمانہ میں بڑے شہر حکمرانی کے مراکز میں پھیلے ہوئے ہوتے تھے اور دیواروں اور فصیلوں سے گھرے ہوئے ہوتے تھے لیکن رقبہ اور آبادی کے اعتبار سے بہت مختصر ہوتے تھے، لیکن جیسے جیسے وقت گذرتا گیا شہر اور اس کی ضروریات وآبادی میں تنوع پیدا ہوتا گیا، آج کل کے انتہائی تیزی سے بدلتے ہوئے سماج میں رسل ورسائل کی ترقی اور گلوبائیزیشن کے نتیجہ میں شہر برق رفتار تبدیلیوں کا ایک انتہائی پیچیدہ ماحول پیش کرر ہے ہیں؛ بلکہ گذشتہ کچھ سالوں سے سائنسی اور ٹکنالوجی کی ترقی کی وجہ سے بڑی تیز رفتاری کے ساتھ دیہاتی آبادیاں شہروں میں منتقل ہوتی جارہی ہے، اور اب یہ ایک حقیقت ہے کہ اس صورت حال کی وجہ سے سماج کے درمیان گروہی تعلقات اور سماجیات کے پیچیدہ مسائل ہی پیدا نہیں ہوتے ہیں بلکہ ایک مؤمن کے لئے ان تبدیلیوں نے دینی اعتبار سے مسائل کا ایک نیا افق کھول دیا ہے، اب نئے مسائل وجود میں آرہے ہیں، ان میں سے کچھ مسائل کا تعلق عبادات سے ہوتا ہے جیسے مذکور سوال میں قصر واتمام کا مسئلہ۔

اور مکہ کی حالت بھی پہلے چھوٹی آبادی کی طرح رہی، اس میں زیادہ پھیلاؤ نہیں ہوا تھا اور ضروریات بھی محدود تھیں اور آج گلوبائیزیشن اور برق رفتار ترقیات کے باعث مکہ شہر پھیلنے لگا، پہلے منیٰ وغیرہ مقامات دور تھے اور اب مکہ و منیٰ کے درمیان کے فاصلے سمٹ گئے، اب ایک طرف چوں کہ منیٰ، مزدلفہ، عرفات کا تعلق حج جیسی اہم عبادت سے ہے اس لئے اس کو مشعر مانیں جیسے صفا مروہ کو مانتے ہیں: ان الصفا والمروة من شعائر الله. اور اس اعتبار سے اس پر خاص قدیم حکم باقی رکھا جائے جیسے آج کل مسعی کو مسجد میں شمار نہیں کیا ہے، اسی طرح منیٰ کو بھی مکہ شہر میں شمار نہ کریں یا اس پر قصر واتمام کے وہ مسائل لازم کریں جو پوری دنیا کے لئے یکساں طور پر معمول بہا ہے۔

اس سے پہلے منیٰ و مکہ کو چھوڑ کر شہر و فناء سے متعلق عام مسائل پر گفتگو اور وضاحت کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اوپر جو تعریفات اور مصر و فناء مصر کی وضاحتیں مذکور ہوئی اس میں بدلتے حالات اور تغیر زمانہ کے مطابق کافی اختلاف معلوم ہوتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شہر کی کوئی جامع و مانع تعریف کرنا مشکل ہے، اس لئے کہ جو تعریف کی جائے وہ آج تو صادق آسکتی ہے البتہ مستقبل میں وہ تعریف باقی نہ رہ سکے، البتہ اس کی پہچان کے لئے کچھ عالمگیر شرائط متعین کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ فقہاء کرام نے صحت جمعہ وعیدین کے لئے بیان کی ہے۔

آج کل عرف میں اطراف وجوانب کے محلات اور آبادیوں کو صلوۃ جمعہ وعیدین وغیرہ میں شہر ہی کے حکم میں مانتے ہیں، اور سرکاری دفاتر موجود ہوں تو اطراف وجوانب کے وہ دفاتر شہری دفاتر کے تابع سمجھے جاتے ہیں، ان کے عملہ کی تقرری، تنخواہیں، ان کا دائرۂ کار شہری مرکزی دفاتر ہی متعین کرتی ہے، اس طرح آج کل دیہی علاقے اور اطراف وجوانب شہر سے مربوط ہوجاتے ہیں، البتہ دونوں کے درمیان کچھ احکام میں فرق فاصلوں کی وجہ سے

ہوتا ہے، اگر محلات ودیہی علاقوں کا فاصلہ شہر سے زیادہ ہوتو ان دونوں کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں اور اگر اتصال ہوجاتا ہے تو احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

اب یہ فاصلہ کتنا ہوگا تو دونوں کو الگ شمار کریں اور کتنے فاصلہ سے کم ہوتو دونوں کو ایک شمار کریں اس سلسلہ میں علماء کے مابین اختلاف ہے، نیز یہ اتصال مصالح شہر (فناء مصر) سے ہوا ہے یا شہر کے مکانات ومحلات (ربض المصر) سے ہوا ہے؟ اس کو بھی بحث میں لیا جاسکتا ہے۔

فریدالدین عالم بن العلاء دہلوی تحریر فرماتے ہیں:

وعن الحسن فی القری اذا کانت متصلة بالربض الی ثلاثة فراسخ، قال: لا یقصر حتی یجاوز البیوت، وان کانت ثلاثة فراسخ، وان کانت بین البلدة والقریة مقدار سکة – وفی جامع الجوامع:– طولا لایکون مجاوزا، وان کانت قدر مائة ذراع کان مجاوزا، ومن مشائخنا من اعتبر مجاوزة فناء المصر ان کان بین المصر وبین فنائه اقل من قدر غلوة ولم یکن بینهما مزرعة بغیر مجاوزة الفناء، وان کان بینهما مزرعة او کانت المسافة بین المصر وفنائه قدر غلوة لاتعتبر مجاوزة فنائه. وفی الخانیة: وکذلك اذا کان هذا الانفصال بین قریتین او بین قریة ومصر. وهذا القائل یقول: اذا کانت القری متصلة (بفناء المصر لا بربض المصر، تعتبر مجاوزة الفناء لاغیر بخلاف ما اذا کانت القری متصلة) بربض المصر فحینئذ تعتبر مجاوزة القری . والصحیح ماذکرنا انه یعتبر عمران المصر؛ الا اذا کانت ثمة قریة او قری متصلة بربض المصر فحینئذ یعتبر مجاوزة القری. وفی السغناقی : والاشبه ان یکون الانفصال من المصر قدر غلوة فحینئذ یقصر. (الفتاویٰ التاتارخانیة: کتاب الصلوة ، الفصل الثاني والعشرون فی صلوة السفر، نوع في بیان ان المسافر متی یقصر الصلوة ، ص: ٤٩٤،٤٩٥، ج/ ٢، رقم المسئلة: ٣٠٩٨ ،ط: مکتبة زکریا دیوبند)

خلاصہ یہ کہ کبھی دو گاؤں اور دو آبادی دیکھنے میں متصل معلوم ہوتے ہیں لیکن دونوں کے درمیان کھیتی یا ایک غلوہ (تقریبا ۴۰۰ ہاتھ کا فاصلہ) کے بقدر یا اس سے زائد خلا ہے تو یہ دونوں مستقل آبادی شمار ہوگی، اور اگر دونوں اس قدر متصل ہو کہ دونوں کے درمیان میں کھیتی یا ایک غلوہ کے بقدر فاصلہ نہیں یا فاصلہ تو ہے مگر عرف میں دونوں مقام ایک ہی شہر کے دو حصے سمجھے جاتے ہوں تو دونوں ایک ہی شہر کے حکم میں ہونے چاہئے، کیوں کہ آج کل کئی علاقے ایسے ہیں جن کے نام الگ الگ ہیں لیکن ان محلوں، سوسائیٹیوں یا علاقوں کا کارپوریشن یا نگر پالیکا ایک ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ تمام حصے اس نگر پالیکا کی حدود شمار ہوتے ہیں۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب لدھیانویؒ نے اسی طرح جواب نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: عبارات فقہ میں اتصال آبادی کا کوئی معیار نظر سے نہیں گذرا، بظاہر اس کا مدار رؤیت ظاہرہ پر ہے یعنی دیکھنے میں اتصال نظر آئے مگر وجود مزارع یا قدر غلوہ بہر کیف موجب انقطاع ہے کیوں کہ فناء مصر صحت جمعہ میں اگرچہ مطلقا بحکم مصر ہے مگر حکم قصر میں وجود مزارع یا قدر غلوہ الحاق بالمصر سے مانع ہے حالانکہ فناء متعلقات مصر سے ہے۔ (احسن الفتاویٰ: باب صلوۃ المسافر، ص:۷۳، ج:۴، ط: زکریا بکڈپو دیوبند، سہارنپور)

علامہ کاسانیؒ تحریر فرماتے ہیں: ثم لا بد من معرفة حد المصر الجامع ومعرفة ما هو من توابعه، اما المصر الجامع فقد اختلف الاقاويل فى تحديده ذكره الكرخى أن المصر الجامع ما أقيمت فيه الحدود ونفذت فيه الاحكام، وعن أبي يوسف روايات ذكر فى الاملاء كل مصر فيه منبر وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود فهو مصر جامع تجب على أهله الجمعة. وفى رواية قال: اذا اجتمع فى قرية من لايسعهم مسجد واحد بنى لهم الامام جامعا ونصب لهم من

يـصلـى بهم الجمعة. وفى رواية: لو كان فى القرية عشرة آلاف أو أكثر أمرتهم بـاقـامة الـجـمـعة فيهـا. وقـال بعض أصحابنا: المصر الجامع ما يتعيش فيه كل محترف بحرفته من سنة الى سنة من غير ان يحتاج الى الانتقال الى حرفة أخرى وعـن أبـى عبـدالله البلخى انه قال: أحسن ما قيل فيه اذا كانوا بحال لو اجتمعوا فى أكبر مساجدهم لم يسعهم ذلك حتى احتاجوا الى بناء مسجد الجمعة فهذا مـصـر تقام فيه الجمعة. وقال سفيان الثوري: المصر الجامع مايعده الناس مصرًا عـند ذكر الامصار المطلقة. وسئل أبوالقاسم الصفار عن حد المصر الذى تجوز فيـه الـجـمـعة فقال: ان تكون لهم منعة لو جاء هم عدو قدروا على دفعه فحينئذ جـاز ان يـمـصـر وتـمـصـره أن يـنـصـب فيه حاكم عدل يجرى فيه حكما من الاحـكـام وهـو أن يـقتدم اليه خصمان فيحكم بينهما. وروى عن أبى حنيفة انه بـلدة كبيرة فيها سكك و أسواق ولها رساتيق و فيها وال يقدر على انصاف الـمـظـلـوم مـن الـظـالـم بـحـشـمـه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه فى الحوادث وهو الاصح.

وأمـا تـفسير توابع المصر فقد اختلفوا فيها. روى عن أبى يوسف ان الـمـعتبـر فيـه سماع النداء ان كان موضعا يسمع فيه النداء من المصر فهو توابع الـمصر والا فلا. وقال الشافعى: اذا كان فى القرية أقل من أربعين فعليهم دخول الـمـصـر اذا سـمـعوا النداء. وروى ابن سماعة عن أبى يوسف: كل قرية متصلة بـربـض الـمـصـر فهـى مـن توابعه وان لم تكن متصلة بالربض فليست من توابع الـمـصر. وقال بعضهم: ماكان خارجا عن عمران المصر فليس من توابعه. وقال بعضهم: المعتبر فيه قدر ميل وهو ثلاث فراسخ. وقال بعضهم: ان كان قدر ميل

أو ميلين فهو من توابع المصر والا فلا. وبعضهم قدره بستة أميال. ومالك قدره بثلاثة أميال. وعن أبي يوسف: انها تجب في ثلاث فراسخ. وعن الحسن البصري: انها تجب في أربع فراسخ ، وقال بعضهم: ان أمكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا وهذا حسن.

(جواب نمبر:۴) آج کل ہمارے عرف اور تمدنی اعتبار سے شہر کے اہم فرائض میں نظم ونسق، تعلیم، تربیت، تفریحات، ایجادواختراع، تغیر پذیری اور ثقافتی روابط شامل ہیں۔

نیز آبادی ایسے مقام کو کہتے ہیں جہاں سکون کے وسائل واسباب موجود ہو، جیسے رہنے کے قابل کچے پکے گھر ہوں اور جہاں لوگ آباد ہوں وہاں ان کی سہولیات کے پیش نظر مستشفی، کھیل کود کا میدان اور اوپر ذکر کردہ سہولیات فراہم کی گئی ہو، فتاوی تاتارخانیہ میں ہے: وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب، لاالخيام والاخبية والوبر، وكذا اذا نزلوا في بيوت الكفرة في ظاهر الرواية.

(كتاب الصلوة ، الفصل ٢٢، في صلوة السفر، نوع في بيان مواضع التي تصح فيها نية الاقامة، رقم المسئلة : ٣١٠٣، ص: ٤٩٧، ج:٢،ط:مكتبة زكريا ديوبند)

احسن الفتاوی کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ آبادی کے لئے اور اتصال کے لئے کوئی حتمی معیار قائم کرنا دشوار ہے، اس کا معیار ہر زمانہ میں اس دور کے عرف کو ہی بنایا جاسکتا ہے۔

نیز اوپر کشاف کے حوالے سے متعدد تعریفات مذکور ہوئی، اس میں ایک تعریف میں اتصال کی بھی قید نہیں ہے۔ اور آبادی کے لئے کیا ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں کچھ قیود کی وضاحت ملک العلماء علامہ کاسانیؒ کے حوالہ سے گذر چکی ہے۔

(جواب نمبر:۵) آج کل ہمارے عرف میں ایسے میدانوں کو جو کبھی شہر سے باہر

تھے اور اب شہر کی توسیع کے بعد حدود شہر میں آگئے یا پہلے ہی سے حدود شہر میں ہے لیکن اس سے بعض مخصوص کام ہی لیتے ہیں اور کوئی کام نہیں لیتے پھر بھی اس کو شہر میں شمار کرتے ہیں۔

جیسے آج کل دنیا بھر میں جو کھیل کود کے میدان ہیں، ان سے صرف کھیل ہی کے کام لئے جاتے ہیں اور کوئی کام نہیں لیا جاتا پھر بھی اس کو حدود شہر میں شمار کرتے ہیں، اسی طرح ہمارے ملک کے مشہور شہر اور دارالحکومت دہلی میں کئی میدان اور پارک ہیں جن سے صرف مخصوص کام ہی لئے جاتے ہیں پھر بھی اس کو شہر میں شمار کرتے ہیں، ایسے مقامات اور جگہوں کے خاص فوائد ومنافع کے پیش نظر ان سے دوسرے کام نہ لیتے ہیں اور نہ وہاں کسی کو سکونت کی اجازت ملتی ہے، اس لئے ایسے میدانوں اور اسی شہر کے آبادی والے علاقوں کے درمیان قصر واتمام میں کوئی فرق نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:٦) سوال نمبر:٦/ کا جواب سوال نمبر:١٤/ کے ضمن میں آرہا ہے۔

(جواب نمبر:٧) فناء مصر کہتے ہیں اس جگہ کو جو شہری ضروریات ومصالح کے لئے متعین یا تیار کیا گیا ہو، جیسے علامہ شریف جرجانی اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

فناء المصر: ما اتصل به معدا لمصالحه. (كتاب التعريفات: باب الفاء، ص: ١٦٩: ط: دار الكتب العلميه بيروت)

مصالح وضروریات سے کیا مراد ہے؟ اس کی تعیین کرنا ضروری ہے تاکہ فناء مصر کا اطلاق کس پر ہوتا ہے اس کو سمجھنے میں آسانی رہے۔ چنانچہ عالمگیری میں اس کی بہت ہی مختصر تعریف ذکر کی ہے اور اس کے مصالح کی زیادہ وضاحت نہیں کی ہے، **وهو الموضع المعد لمصالح المصر متصلا بالمصر.** (الفتاوى الهنديه: كتاب الصلوة، الباب السادس عشر فى صلوة الجمعة، ص:١٤٤، ج: ١، ط:مكتبة زكريا ديوبند)

یہاں مصالح پر تو روشنی نہیں ڈالی البتہ ایک اور قید کا اضافہ ہو گیا یعنی شہر سے اتصال

،گویافناء کے لئے توابعات (مصالح) اوراتصال بالمصر دو چیزیں ملحوظ رہے گی۔

عرفی اعتبار سے لوگ قبرستان ،کوڑا کرکٹ ڈالنے کی جگہ، باغات ، کھیلنے کے میدان وغیرہ کوشہر کے مصالح وتوابعات میں شمار کرتے ہیں ،فقہاء کرام نے بھی اپنے زمانے کے عرف کے اعتبار سے فناء، مصراوراس کے توابعات پر کلام کیا ہے جس میں کافی اختلاف ہے۔

علامہ کاسانی تحریر فرماتے ہیں: واما تفسير توابع المصر فقد اختلفوا فيها، روى عن ابى يوسف ان المعتبر فيه سماع النداء ان كان موضعا يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابع المصر، وروى ابن سماعة عن ابى يوسف: كل قرية متصلة بربض المصر فهى من توابعه وان لم تكن متصلة بالربض فليست من توابع المصر، وقال بعضهم: ماكان خارجا عن عمران المصر فليس من توابعه، وقال بعضهم: المعتبر فيه قدر ميل وهو ثلاث فراسخ، وقال بعضهم: ان كان قدر ميل أو ميلين فهو من توابع المصر والا فلا، وبعضهم قدره بستة اميال. (بدائع الصنائع: كتاب الصلوة ،فصل فى بيان شرائط الجمعه،ص: ٢٦٠،ج:١،ط:ایچ ایم سعید کمپنی کراچی)

وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: والفناء: المكان المعد لمصالح البلد كربض الدواب ودفن الموتى كما يشترط ان يجاوز ربض البلد وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن فانه فى حكم المصر. (الفقه الاسلامى وادلته: كتاب الصلوة ، الفصل العاشر: انواع الصلوة ، المبحث الثالث : صلوة المسافر، ص:٢٩٧، ٢٩٨،ج:٢،ط:الهدى انٹرنیشنل ديوبند)

(جواب نمبر:٨) جیسا کہ اوپر تعریف میں ذکر کیا گیا کہ فناء سے مراد ضروریات ومصالح مصر ہے ،اورفقہاء کے درمیان اپنے اپنے عصروزمان کے عرف کے مطابق اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔ اب آج کل بس اڈے ، پارکنگ، سبزی منڈی بھی مصالح وضروریات میں شمار ہوتی ہے ،آج کل گھروں میں بھی پارکنگ کے لئے تھوڑی جگہ تیار کی

جاتی ہے،شہروں میں شوپنگ مول کے اطراف میں بھی پارکنگ کا انتظام کیا جاتا ہے،دینی دنیوی اجتماعات میں بھی اب پارکنگ کے لئے مستقل انتظام کرنا پڑتا ہے،اس اعتبار سے اگر خارج مصر کوئی میدان پارکنگ کے لئے مختص کیا جائے ،خواہ دائمی ہو یا وقتی ؛ وہ شہری ضروریات ومصالح میں شمار کیا جائے تو بہتر ہے۔

نیز اہل شہر کی ضروریات ومصالح کیا ہے؟ وہ عرف کے مطابق معلوم ہوگا،اورعرف تغیر زمان سے بدلتا رہتا ہے،اس لئے اس میں کوئی حتمی فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے،نیز اہل مکہ کی ضروریات سے وہ خود زیادہ واقف ہیں،ان کا منیٰ کو بوقت ضرورت استعمال میں لانا یہ ضرورت ہی کی وجہ سے ہوگا۔

پھر قدیم زمانہ میں شہر سے باہر کھلے میدان رہتے تھے،جو ضرورت کے مطابق استعمال میں لائے جاتے تھے۔

(جواب نمبر:۹) منی میں قصر واتمام کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جانا بھی اس بات پر دلیل ہے کہ فقہاء کا یہ حکم فاصلہ کی علت کے ساتھ معلول ہے نہ اس وجہ سے کہ منی مشعر ہے،امام ترمذیؒ نے باب ماجاء فی تقصیر الصلوۃ بمنی قائم کرکے اس کے ماتحت حضرت حارثہ بن وہب کی روایت نقل کی ہے۔حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہ اس حدیث کے ضمن میں فرماتے ہیں:

نبی کریم ﷺ نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا،اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ،امام شافعیؒ،امام احمدؒ،سفیانِ ثوریؒ،عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا،چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا۔

جبکہ امام مالکؒ،امام اوزاعیؒ اور اسحاق نیز راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسکِ حج میں سے ہے جیسے عرفات ومزدلفہ میں جمع بین الصلوتین،

لہذا جولوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ مکرمہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منی میں قصر کریں۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی، جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ "فصلى بنا ركعتين" سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ مکی بھی منیٰ میں قصر صلوۃ کرے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت ﷺ کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے نہ محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا۔

امام مالکؒ نے موطا میں نقل کیا ہے: أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلىّ بهم ركعتين ثم انصرف فقال: يا اهل مكّة ! أتموا صلاتكم فإنّا قوم سفر" اس کے بعد فرماتے ہیں: " ثم صلىّ عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئًا " اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے۔

علامہ خطابی کا مذکور جواب علی سبیل التسلیم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت ﷺ نے منیٰ میں نماز سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہوسکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر شیئ عدم شیئ کو مستلزم نہیں۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکور دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ

میں قصر صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج کا ایک جزء ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں۔ واللہ اعلم (درس ترمذی: ابواب الحج، باب ماجاء فی تقصیر الصلوۃ بمنی، ص: ۱۳۹-۱۴۱، ج: ۳، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

پاکستان میں ماضی میں مسائل حج کے موضوع پر خالص علمی و تحقیقی اجتماع کا انعقاد ہوا تھا، اس میں قصر و اتمام کا مسئلہ بھی زیرِ غور تھا، یہاں اس کا اقتباس نقل کرتے ہیں:

تبدیل ہوتے جغرافیوں، پھیلتی آبادیوں، بڑھتے شہروں اور سمٹتے فاصلوں سے جہاں بہت ساری سہولتیں پیدا ہو رہی ہیں وہاں اس سے کئی ایک مشکلات بھی پیش آ رہی ہیں، اگر کسی دور میں بادبانی کشتیوں اور بحری جہازوں کا صبر آزما اور تھکا دینے والا سفر تھا تو امن و امان، ویزہ اور سفری دستاویزات کی مشکلات و پابندیاں بھی نہیں تھیں، آج اگر ہوائی جہاز اور تیز رفتار گاڑیاں سفری سہولتیں فراہم کر رہی ہیں تو کئی ایک دوسری مشکلات و خطرات بھی منھ کھولے کھڑے ہیں۔ کچھ اسی طرح کا معاملہ حج اور مسائلِ حج کے سلسلہ میں بھی درپیش ہے چنانچہ مکہ مکرمہ کی آبادی کے پھیلاؤ اور منی تک اس کی وسعت سے یہ مسئلہ زیرِ بحث آنے لگا کہ اب منی مکہ مکرمہ کا حصہ اور اس کا محلّہ بن چکا ہے یا حسبِ سابق وہ مکہ مکرمہ سے الگ ہے؟ اگر منی مکہ مکرمہ کا ایک محلّہ ہے تو جو حاجی ایام حج سے قبل مکہ مکرمہ پہنچے ہوں اور منی جانے تک ان کے قیامِ مکہ مکرمہ کے پندرہ دن پورے نہیں ہوئے وہ مقیم شمار ہوں گے یا مسافر؟ اسی طرح موجودہ ازدحام اور کثرت حجاج کے باعث دس ذوالحجہ کے اعمال: رمی، ذبح اور حلق میں حسبِ سابق ترتیب لازم ہے یا اس میں کسی تخفیف کی گنجائش ہے؟ اگر اس میں تخفیف ہوسکتی ہے تو بذریعہ بینک حجاج کے لئے قربانی کرانے کی اجازت ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں ہندو پاک اور بنگلہ دیش کے علاوہ پوری دنیا سے تعلق رکھنے والے حنفی حجاج ذہنی کشمکش اور

اضطراب کا شکار تھے، چنانچہ ہندوپاک کے علماء کرام میں سے ایک جماعت نے اپنی تحقیق اور مشاہدہ کی رو سے یہ قرار دیا کہ منیٰ مکہ مکرمہ سے متصل ہونے کی وجہ سے اب مکہ مکرمہ کا ایک محلّہ ہے لہذا جن حجاج کرام کا مکہ مکرمہ اور منیٰ کا مجموعی قیام پندرہ دن کا ہو وہ مقیم ہیں۔اس کے برعکس علماء کی ایک جماعت اور اربابِ فتویٰ کا موقف یہ تھا کہ منیٰ کی اپنی ایک مستقل حیثیت ہے اور وہ اب بھی حسبِ سابق مکہ مکرمہ سے الگ ہے، اس لئے منیٰ نہ تو مکہ مکرمہ کا محلّہ ہے اور نہ اس کی فناء ہے؛ لہذا جن حضرات کا منیٰ جانے سے قبل مکہ مکرمہ کا قیام پندرہ دن سے کم ہو وہ مسافر ہیں۔ چنانچہ جو حضرات منیٰ کو مکہ مکرمہ کا حصہ اور محلّہ سمجھتے تھے انہوں نے اس پر ایک فتویٰ مرتب کیا اور اس پر مدرسہ صولتیہ مکہ مکرمہ کے علاوہ جامعہ قاسمیہ شاہی مراد آباد، مظاہر علوم سہارنپور، دارالعلوم دیوبند، باب العلوم کہروڑپکا، دارالعلوم کراچی اور جامعہ اشرفیہ لاہور کے اربابِ فتویٰ کے تائیدی دستخط ثبت تھے جبکہ جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن، جامعہ اسلامیہ راولپنڈی، مدرسہ عثمانیہ پشاور اور جامع الرشید کراچی کے حضرات کی رائے اور فتویٰ اس سے مختلف تھا۔اس اختلاف وانتشار کی کیفیت سے نجات دلانے اور کسی ایک متفقہ موقف پر امت کو جمع کرنے کے لئے حسبِ سابق جامعہ علوم اسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کے اربابِ حل وعقد نے انقلابی قدم اٹھاتے ہوئے اربابِ تحقیق اور اصحاب فتویٰ کا ایک اجتماع منعقد کرنے کا پروگرام بنایا اور درج ذیل سوالات ارباب افتاء کی خدمت میں روانہ کئے ۔(یہاں ضرورت کے مطابق صرف ایک سوال ذکر کرتے ہیں)

ہر سال حج کے موقع پر حنفی حجاج کے درمیان مختلف مسائل زیر بحث رہتے ہیں جن میں سے تین مسائل اہم ہیں: منیٰ، عرفات اور مزدلفہ میں قصر ہے یا اتمام؟

جامعہ علوم اسلامیہ کے اس اقدام کی اہلِ علم، علماء فقہاء، ارباب فتویٰ اور دینی حلقوں کی جانب سے خوب تحسین کی گئی اور اس پر جامعہ کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے نہایت خوشی اور

مسرت کا اظہار کیا گیا۔ حضرات اہل علم، اصحابِ تحقیق اور اربابِ فتوی نے جامعہ کی دعوت پر لبیک کہتے ہوئے نہ صرف اس اجتماع میں شرکت فرمائی، بلکہ بحث و تحقیق میں بھرپور حصہ لیا جبکہ بیشتر حضرات نے اس موضوع پر تحقیقی مقالے اور مدلل تحریریں بھی جمع کرائیں۔ اس علمی و تحقیقی اجتماع میں حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اجلاس سے خطاب میں مسائل مذکورہ اور جامعہ دارالعلوم کراچی کے موقف کی وضاحت کی، چنانچہ انہوں نے فرمایا:

یہ مسئلہ مدت سے علماء کرام کے درمیان زیر بحث ہے، خود دارالعلوم کراچی کے دارالافتا ء میں بھی اس سلسلہ کی متعدد مجلسیں ہوئیں، ان میں سے بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ منی کی مستقل ایک حیثیت کے پیش نظر قصر کا ہی حکم لگے گا۔ اس کے بعد مزید متعدد مجلسیں ہوئیں جن میں یہ طے ہوا کہ حرمین کے ائمہ سے رابطہ کیا جائے، میں نے حضرت عبداللہ بن سبیل اور شیخ عبدالعزیز آل شیخ کو خط لکھا، اس کے جواب میں شیخ عبدالعزیز نے اپنے مسلک کے مطابق قصر نسک کا فتوی دیا، شیخ عبداللہ بن سبیل نے منی کو مکہ کا محلّہ قرار دیا، اس جواب کے آنے کے بعد دارالافتاء کے اکثر حضرات کی رائے یہ ہوئی کہ چونکہ اس کا دارومدار عرف پر ہے، نہ اس بات پر کہ بلدیہ نے ایسا قرار دیا ہے، عرف میں چونکہ اہل مکہ اعرف شعابہا ہیں ،اس بنا پر یہ رجحان سامنے آیا کہ منی مکہ مکرمہ کا حصہ ہے۔

بے شک منی ایک مستقل نسک کی جگہ ہے اور اس کا مستقل ہونا منصوص ہے اس لئے ان مقامات میں خصوصی مناسک کے اندر ردو بدل تو ممکن نہیں ہے لیکن قصر و اتمام کا معاملہ مناسک سے متعلق نہیں ہے، بلکہ بات یہ نہیں ہے کہ مکہ منی بنا ہے، بلکہ منی مکہ کا حصہ بنا ہے، اس لئے مبیتِ منی کا مسئلہ واضح ہے۔ اگر کھلا میدان یا صحرا کا حکم دیا جائے تو مبیتِ منی پر اثر نہیں ہونا چاہئے ،قریہ صالحہ للا قامہ کا بھی یہ حکم ہوتا ہے، اگر کسی جگہ آبادی تھی ،بعد میں ختم ہوگئی تو جب تک نشانات باقی ہوں تو مصریت ختم نہ ہوگی۔ احتیاط کا تقاضا بھی یہ ہے کہ قصر کی

بجائے اتمام کا حکم دیا جائے، اس بنا پر ہمارے دارالافتاء کی رائے یہی ہے۔

حضرت مولانا سعید احمد پالن پوری دارالعلوم دیوبند کی رائے جو ویزہ کی مجبوری سے نہ آسکے ان کی نیابت میں مولانا مفتی عبدالرؤوف غزنوی نے سنائی اور بتلایا کہ: وہ بھی منی کو مکہ مکرمہ سے الگ جانتے اور مانتے ہیں، اسی طرح مدرسہ ہاٹھ ہزاری چاٹگام بنگلہ دیش کے رئیس دارالافتاء اور حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی کے خلیفہ مجاز حضرت مولانا مفتی احمد الحق کی رائے بھی ان کی نیابت میں حضرت مولانا مفتی عبدالسلام چاٹگامی نے بتلائی کہ وہ بھی منی کو مکہ مکرمہ سے الگ ایک مستقل مقام جانتے ہیں، اسی طرح راقم الحروف نے حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی شہید اور امام اہل سنت حضرت مولانا محمد سرفراز خان صفدر مدظلہ کی رائے بھی عرض کی کہ جب میں نے خود مکہ مکرمہ میں اس سلسلہ میں ان ہر دو حضرات سے سوال کیا تھا تو انہوں نے بھی منی کو مکہ مکرمہ سے الگ قرار دیا تھا۔

بالآخر منتخب شدہ چند علماء نے غور وخوض کے بعد طے کیا کہ:

منی میں قصر و اتمام کے مسئلے پر غور کرتے ہوئے یہ طے پایا کہ پہلے اس مسئلے کی تحقیق کی جائے کہ اگر بالفرض منی کو مکہ مکرمہ کا حصہ تصور کرلیا جائے پھر بھی مبیت مزدلفہ کی نیت مدت اقامت میں مانع ہوگی یا نہیں؛ کیونکہ اگر مانع ہے تو منی کو جزو مکہ تسلیم کرنے کے باوجود خروج الی المزدلفہ کی بنا پر قصر کرنا ہی ضروری ہوگا اور اس مسئلے کا دارومدار اس پر ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شہر یا بستی میں پندرہ دن اقامت کی نیت اس ارادے کے ساتھ کرے کہ وہ اس دوران ایک رات اس شہر یا بستی سے باہر کسی ایک جنگل میں گزارے گا جو صالح للاقامہ نہیں ہے تو وہ مقیم سمجھا جائے گا یا مسافر؟ اس بارے میں مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔ شرکائے مجلس کی رائے ہے کہ یہ بھی تحقیق کی جائے کہ منی اب بحالت موجودہ بستی کے حکم میں ہے یا ویرانے کے؟ اس کے لئے یہ بھی طے ہوا کہ ایک وفد مکہ مکرمہ جائے اور منی کا مشاہدہ کرے کہ منی کو مکہ

مکرمہ کا حصہ قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اسی تناظر میں حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب نے بعض شرکاء کی درخواست پر اعلان فرمایا کہ جب تک اتفاق کی صورت سامنے نہ آئے ہم اکابر کے پرانے فتوی پر عمل کریں گے اور وہی فتوی جاری کریں گے۔(ماہنامہ بینات, جمادی الاولی ۱۴۲۸ھ، جون ۲۰۰۷ء، جلد: 70، شمارہ: 5)

چنانچہ علماء عرب کی مزید تحقیقات اور وہاں کا عرف سوال نمبر:۱۲ کے جواب کے ضمن میں بالتفصیل گزر چکا ہے، اس لئے یہاں پر اس کو ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھتا ہوں۔

حضرت علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: و مسألة الباب: تقصير الصلاة بمنى، فاتفق الأمة والأئمة على القصر فى الصلاة للمسافر الحاج بمكة وإن كان بعض اختلاف فى حكم ذلك القصر، كما قد فرغنا منه فى الصلاة، ولكن اختلفوا فى علة القصر بمنى، فقال أبو حنيفة والشافعي وأحمد : إن القصر بمنى لأجل السفر، فلا يقصر أهل مكة بمنى فى الحج ، لأنهم غير مسافرين ، وهو مذهب أكثر أهل العلم ؛ منهم عطاء والزهرى والثورى، كما هو مذهب الأئمة الثلاثة من الأربعة. وقال مالك: يقصر بمنى مطلقا وإن كانوا أهل مكة ؛ وهذا التقصير عنده ليس لأجل السفر، إنما هو لأجل النسك: أنه كونه نسكاً من مناسك الحج، نظيره جمع التقديم بعرفات وجمع التأخير بمزدلفة عند أبي حنيفة وأصحابه من أجل النسك لا لأجل السفر ، حيث إن السفر غير مبيح للجمع عنده لاتقديما وتأخيرا، كما أسلفناه من قبل . ومذهب مالك مذهب ابن عمر وسالم والقاسم وطاؤس ، وبه قال الأوزاعى واسحاق .

ودليل ذلك عندهم: أن النبيﷺ لما قصر بعرفة لم يميز من ورائه، ولا قال لأهل مكة : "أتموا" ، وهذا موضع بيان . وحجة الفريق الأول كما يقوله الإمام

الخطابی فی "معاله" (٢-١١٢): لیس فی قوله ﷺ : "وفصلی بنا رکعتین" ، دلیل علـی أن الـمکی یقصر الصلاة بمنی، لأن رسول اللهﷺ کان مسافراً بمنی فصلی صـلاـة المسافر، ولعله لو سأل رسول اللهﷺ عن صلاته لأمره بالإتمام ،وقد یترك ﷺ بیـان بـعـض الأمور فی بعض المواطن اقتصارًا علی ماتقدم من البیان السابق ، خـصـوصـاً فـی مثـل هـذا الأمـر الـذی هـو مـن العلم الظاهر العام، وکان عمر بن الـخـطـاب رضـی الـلـه عنه یصلی بهم فیقصر، فإذا سلم التفت فقال:"أتموا یا أهل مکة، فإنا قوم سفر" اهـ.

وقـال الـطحاوی کما فی "العمدة": ولیس الحج موجبًا للقصر ، لأن أهل مـنـی وعـرفـات إذا کـانـوا حجاجاً أتموا، ولیس هو متعلقا بالموضع، وإنما هو متعـلـق بالسفر، وأهل مکة مقیمون هناك لا یقصرون، ولما کان المقیم لایقصر لو خرج إلی منی کذلك الحاج اهـ.

والـحـافـظ ابـن تیـمیة في "فتاواه" اختار قول مالك في القصر بمنی مطلقا لأجـل النسك، وادعی أنه لم یثبت عنه ﷺ الأمر بالإتمام بمنی فی حجة الوداع مثل ماثبت عنه ﷺ فی عام الفتح.

وعلی کل حال الأئمة الثلاثة: أبو حنیفة والشافعی وأحمد ، ومعهم الثوری وعطاء من أهل مکة ، والزهری من أهل المدینة ، کلهم یرون القصر لأجل السفر لا لأجـل الـنسك، وحـجة الـطـحـاوی فـی غایة القوة ، وعدم وجود الإسناد أو الـروایة لایـوجـب الـنـفـی فـی الـواقـع ، فـکـم فی الدنیا وقائع ولیس لها إسناد، والإسناد یحتاج الی الواقع دون العکس ، والله أعلم.

(جواب نمبر:١٠) سوال میں مذکورصورت میں دونوں مقام واحد کے حکم

ہو جائیں گے جیسا کہ حضرت مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری صاحبؒ فرماتے ہیں:

وطن وصلی یا وطن اقامت کی آبادی سے باہر ہو جانے پر شرعی مسافر کا اطلاق ہوگا، دوسری آبادی اگر چہ متصل ہو مگر وہ دوسری آبادی ہے، دونوں کے نام الگ ہیں، حکومت اور کارپوریشن (یعنی میونسپلٹی، نگر پالیکا) نے دونوں آبادیوں کے حدود الگ الگ مقرر کیئے ہیں، اس لئے وہ دونوں دو متصل آبادیاں شمار ہوگی اور شرعی مسافر کا اطلاق اس وقت ہوگا جبکہ اپنی آبادی کے حدود سے تجاوز کر جائے۔

اور اگر متصل ہونے کی وجہ سے کارپوریشن نے دونوں کو ایک کر دیا ہو تو اب وہ آبادی شہر کا محلّہ ہے اور وہ محلّہ شہر کا جز ہے لہذا اب اس سے تجاوز ہونے پر مسافر کے احکام جاری ہوں گے۔ (فتاویٰ رحیمیہ: مسافر کی نماز کا بیان، سوال نمبر: ۹۱۶، ص: ۳۵۹، ج: ۳، ط: مکتبۃ الاحسان دیوبند)

حضرت مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانویؒ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

جس بستی کے درمیان اور آپ کے گاؤں کے درمیان ایک فرلانگ کا فاصلہ ہے وہ گویا ایک ہی بستی کے حکم میں ہے، اگر ان دونوں میں نماز جمعہ اور عیدین ہو سکتی ہے تو نماز جمعہ اور عیدین پڑھنا صحیح ہے۔ (آپ کے مسائل اور ان کا حل: نماز کے مسائل، باب جمعہ کی نماز، ص: ۱۱۹، ج: ۴، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

شہر کے اطراف ونواحی اور ملحق گاؤں یا محلوں میں جمعہ کی نماز کے باب میں جو شرائط ذکر کی گئی ہے اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ ایک فرلانگ یا اس سے کم فاصلہ ہو تو شہر کے تابع ہو کر ان محلوں اور اطراف میں بھی صلوۃ جمعہ پڑھی جائے گی جیسا کہ ردالمحتار میں تحریر فرمایا ہے:

وشرط لافتراضها (ای الجمعة) تسعة تختص بها اقامة بمصر، واما المنفصل عنه فان كان يسمع النداء تجب عليه عند محمد و به يفتى ، كذا فى

الـمـلتـقى قدمنا عن الولوالجية تقديره بفرسخ . (رد الـمـحتـار: كتاب الصلوة، باب صلوة المسافر،ص:١٥٣،ج: ٢، ط: دار الفكر)

لیکن طحاویؒ نے مذکور حکم جو شامی نے ذکر کیا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے دوسرا راجح قول ذکر کیا ہے جس میں میل، غلوہ، فرلانگ اور اذان کی سماعت ہونے پر فیصلہ نہ دینے کا قول راجح ذکر کیا ہے۔

حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

آج کل ایک مسئلہ یہ بھی زیر بحث ہے کہ منی مکہ میں داخل ہے یا خارج؟ چند سال پہلے مکہ مکرمہ میں مدرسۂ صولتیہ میں ہندو پاک کے چند اکابرین کا اجتماع ہوا اور اس میں طے کیا گیا کہ اب منی مکہ میں داخل ہو چکا ہے؛ پس مقیم ومسافر ہونے میں نزول منی سے پہلے مکہ کی مدت اقامت ہی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ منی، عرفات اور منی کا قیام اور اس کے بعد مکہ کے قیام کا مجموعہ دیکھا جائے گا، اگر ۱۵/ دن ہو جائے تو حاجی مقیم ہو گیا ورنہ نہیں۔ اور اس فیصلہ کا مدار دو باتوں پر تھا: ایک ابنیۂ مکہ کا منی کے ساتھ اتصال، دوسری منی کا مکہ کی فناء ہونا، مگر دوسری رائے یہ ہے کہ ابنیہ کا اتصال ابنیہ کے ساتھ ہونا چاہئے جبکہ منی صحراء ہے اور منی مکہ کی فناء نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ فناء وہ جگہ ہے جو شہر کی مصالح کے لئے ہو اور منی، مزدلفہ وعرفات مناسک کی جگہیں ہیں، وہ مکہ کے مصالح کے لئے نہیں ہے، اس لئے چاہے ابنیہ کا اتصال ہو گیا ہو، سفر واقامت میں ان کا قیام محسوب نہیں ہوگا، میری ناقص رائے یہی ہے۔ (تحفۃ الالمعی: کتاب الحج، باب ماجاء فی تقصیر الصلوۃ بمنی، ص:۲۸۱،۲۸۲، ج:۳، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

(جواب نمبر:۱۱) قیام منی کے دوران جمعہ کا دن آجائے تو منی میں جمعہ کی نماز کے باب میں کوئی حکم سے پہلے دو باتوں پر وضاحت کرنی ضروری ہے: (۱) شرائط جمعہ (۲) موسم حج سے متعلق شرائط کا منی میں جمعہ سے کوئی تعلق ہے یا نہیں؟

اولاشرائط جمعہ کی وضاحت درج ذیل ہے:

وجوب نماز کی شرطوں (عاقل، بالغ، مسلمان ہونا) کے علاوہ نماز جمعہ کے فرض ہونے کے لیے کچھ زائد شرطیں ہیں جو کہ نمازی میں پائی جانی ضروری ہیں اوران کے پائے جانے کے بغیر اس شخص پر جمعہ فرض نہیں ہوتا،لیکن اگر کوئی شخص ان شرطوں کے نہ پائے جانے کے باوجود نماز جمعہ پڑھے تو اس کی نماز جمعہ ہو جائے گی اور ظہر کا فرض اس کے ذمہ سے اتر جائے گا مثلاً کوئی مسافر نماز جمعہ پڑھے تو ادا ہو جائے گا اور وہ شرائط وجوب یہ ہیں۔

(۱) آزاد ہونا۔

(۲) یقیناً مرد ہونا۔عورت اور خنثیٰ مشکل پر جمعہ فرض نہیں ہے۔

(۳) شہر میں مقیم ہونا۔مسافر پر جمعہ فرض نہیں ہے اور ایسے مقیم پر بھی جمعہ فرض نہیں جو ایسے گاؤں میں رہتا ہو جہاں جمعہ پڑھنا صحیح نہ ہو۔

(۴) تندرست ہونا،مریض پر جمعہ فرض نہیں ہے،مریض سے مراد وہ ہے جو کہ جمعہ کی مسجد تک نہ جاسکتا ہو یا چلا تو جائے مگر مرض بڑھ جائے گا یا دیر میں اچھا ہوگا۔

(۵) چلنے پر قادر ہونا،اپاہج پر یعنی جس کے دونوں پیر کٹے ہوئے ہوں یا فالج وغیرہ سے بیکار ہوں جمعہ فرض نہیں بالاتفاق۔

(۶) بینا یعنی آنکھوں والا ہونا، ایسے نابینا (اندھا) پر جو خود جمعہ کی مسجد تک بلا تکلف نہ جاسکتا ہو جمعہ فرض نہیں۔

(۷) جماعت ترک کرنے کے جو عذرات ہیں ان سے خالی ہونا۔

نماز جمعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں:۔

نماز جمعہ کے صحیح (یعنی ادا) ہونے کی بھی چند شرطیں ہیں جو نماز پڑھنے والے سے

خارج ہیں اوران میں سے اگرایک شرط بھی نہ پائی جائے تو جمعہ صحیح نہیں ہوگا اور وہ یہ ہیں:۔

(۱) مصراورفنائے مصر یعنی شہراوراس کے توابع ،ظاہرالروایت کے بموجب مصر ہروہ جگہ ہے جہاں مفتی اورامیر اور قاضی رہتا ہو جو حدود کو قائم کرے اوراحکام جاری کرے اور اس کی کم آبادی منیٰ کی برابر ہواسی پراعتماد ہے۔

بعض نے شہر کی یہ تعریف کی ہے: جس جگہ ایسے مسلمان جن پر جمعہ فرض ہے (یعنی عورتوں بچوں مسافروں وغیرہ کے علاوہ) اسی قدر ہوں کہ اس بستی کی مسجدوں میں سب سے بڑی مسجد میں جمع ہونا چاہیں تو وہ سب اس مسجد میں سما نہ سکیں پس وہ مصر ہے ورنہ نہیں، (اور اس مسجد سے جامع مسجد نہیں بلکہ پنجوقتی نماز کی مسجد مراد ہے اور بڑی مسجد مختار قول کے بموجب وہ ہے جو کم از کم چالیس گز شرعی کی مقدار کی ہو اور شرعی گز چوبیس انگل کا ہوتا ہے) اکثر متاخرین فقہاء نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، اس لیے کہ شرع کے احکام میں ڈھیل وسستی واقع ہوگئی ہے؛ خصوصا شہروں میں حدود قائم کرنے میں اور یہ تعریف اکثر قصبات ودیہات پر صادق آجاتی ہے۔ (عمدۃ الفقہ: کتاب الصلوۃ، باب جمعہ کی نماز کا بیان، ص:۲۹۶-۲۹۹، ج:۲، ط: مکتبہ تھانوی دیوبند)

مذکورہ بالا شرائط میں شرائط وجوب میں ۳ نمبر اور شرائط صحت میں ایک نمبر کی وضاحت کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ منی میں یہ شرطیں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ علامہ کاسانیؒ نے ان دونوں باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کی وضاحت کی ہے جو درج ذیل ہے:

یتصل بهذا اقامة الجمعة فی أیام الموسم بمنی، قال أبو حنیفة وأبو یوسف: تجوز اقامة الجمعة به اذا کان المصلی بهم الجمعة هو الخلیفة أو أمیر العراق أو أمیر الحجاز أو أمیر مکة سواء کانوا مقیمین أو مسافرین أو رجلا مأذونا من جهتهم، ولو کان المصلی بهم الجمعة أمیر الموسم وهو الذی أمر بتسویة أمور الحجاج لا غیر لایجوز سواء کان مقیما أو مسافرالا نه غیر مأمور

باقامة الجمعة الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو أمير مكة. وقيل ان كان مقيما يجوز وان كام مسافرا لا يجوز. والصحيح هو الاول. وقال محمد: لا تجوز الجمعة بمنى واجمعوا على انه لاتجوز الجمعة بعرفات وان أقامها أمير العراق أو الخليفة نفسه. وقال بعض مشائخنا: ان الخلاف بين أصحابنا فى هذا بناء على أن منى من توابع مكة عندهما وعند محمد ليس من توابعها، وهذا غير سديد لأن بينهما أربعة فراسخ، وهذا قول بعض الناس فى تقدير التوابع، فاما عندنا فبخلافه على ما مر، والصحيح أن الخلاف فيه بناء على أن المصر الجامع شرط عندنا ؛ الا أن محمدا يقول: ان منى ليس بمصر جامع بل هو قرية فلا تجوز الجمعة بها كما لاتجوز بعرفات، وهما يقولان: انها تقصر فى أيام الموسم لان لها بناء وينقل اليها الاسواق ويحضرها وال يقيم الحدود وينفذ الاحكام فالتحقيق بسائر الامصار بخلاف عرفات فانها مفازة فلا تمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان.

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں منی ایام حج میں مصر کی تعریف میں داخل ہوجاتا ہے، لہذا منی میں صلوۃ جمعہ صحیح ہوجانی چاہئے، البتہ اتنی رعایت کرنی چاہئے کہ امام خود خلیفہ، امیر حجاز یا امیر مکہ ہو جیسا کہ بدائع کی عبارت سے واضح ہے۔

(جواب نمبر:۱۲) منی میں ایام حج کی آبادی کے اعتبار سے اس کو آباد مان کر مکہ سے متصل قرار دینے کے بجائے زیادہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہاں کی حکومت نے منی ومکہ کو ایک حکم میں کردیا ہو اس کو دیکھا جائے، یا وہاں کے علماء اور مفتیان حضرات عرف کے اعتبار سے کیا فیصلہ کرتے ہیں اس کو دیکھا جائے تا کہ وہاں کا عرف بھی معلوم ہوجائے اور فیصلہ کرنے میں آسانی رہے؛ چنانچہ منی کے مکہ معظّمہ کے حکم میں ہونے کے متعلق درج ذیل

اشارات ملاحظہ فرمائیں:

- سعودی عرب کے وزیر داخلہ اور اعلیٰ اختیاراتی حج کمیٹی کے چیئر مین امیر نائف ابن عبدالعزیز نے صراحت کی ہے کہ تمام مشاعر مقدسہ اب مکہ شہر کے بیچوں بیچ آ گئے ہیں، ان کے الفاظ یہ ہیں: **نشاهد ان مكة شرفها الله تعالى تعدى توسعها فى جهة الجنوب عرفة، ومن جهة الشمال الغربى وصلت إلى الشرائع فأصبحت المشاعر في وسط مدينة مكة.** (اخبار الجزيرة:٧/ذى الحجه ١٤٢٩ھ/دسمبر ٢٠٠٨، بحوالہ حج میں قصر واتمام کی تحقیق ٣١٩،مؤلفہ مفتی رضوان صاحب راول پنڈی پاکستان)

اب غور فرمایئے کہ جب سعودی وزیر داخلہ خود مشاعر مقدسہ کو شہر مکہ کے وسط میں ہونے کا اعلان کررہے ہیں، تو اس کے بعد کسی کے نہ ماننے کا کیا اعتبار ہوسکتا ہے؟

- شیخ عثیمینؒ کا فتویٰ:۔

سعودی عرب کے ایک بڑے معتبر عالم **شیخ محمد صالح بن محمد العثیمین (متوفی ١٤٢١ھ)** فرماتے ہیں: **وفى يومنا هذا إذا تأمل المتأمل يجد أن منى حيّ من أحياء مكة، وحينئذٍ يقوى القول بأنهم لا يقصرون فى منىٰ الخ..** (الشرح الممتع على زاد المستقنع :٧/٧٧،بحوالہ''حج میں قصر واتمام کی تحقیق''١٣٥)

ترجمہ:۔ اور ہمارے آج کے اس دور میں اگر کوئی گہرائی سے جائزہ لے گا تو وہ اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ ''منیٰ'' مکہ کے محلوں میں سے ایک محلّہ ہے اور اسی سے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ حجاج منیٰ میں قصر نہیں کریں گے۔

- شیخ سبیّل کا مکتوب:۔

سابق امام حرم شیخ محمد ابن عبداللہ السبیّل جو اپنے زمانہ میں حرمین شریفین کی اعلیٰ

اختیاراتی نگراں کمیٹی کے رئیس رہے ہیں، انہوں نے مشہور عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کے ایک سوال کے جواب میں واضح طور پر یہ تحریر کیا تھا کہ ''مکہ شہر کی آبادی منیٰ کے علاوہ حدود عرفات تک پہنچ گئی ہے، اور حکومت بھی ان جگہوں کو ایک آبادی شمار کرتی ہے''۔ شیخ کے الفاظ یہ ہیں: الذی یظھر لنا أن منیٰ اصبحت الیوم جزءاً من مدینة مکة بعد ان اکتنفھا بنیان مکة وتجاوزھا الی حدود عرفة، وبناءاً علی ھذا فإنھا قد اصبحت الیوم من أحیاء مدینة مکة، فلا یعد الذاھب الیھا من مکة مسافرًا الخ... اورآگے لکھتے ہیں: إن حکومة المملکة العربیة السعودیة تعد منیٰ من مکة علی اعتبار انھا حی من أحیاء ھا. (بحوالہ رسالہ حج میں قصر واتمام کی تحقیق:۱۳۳) شیخ موصوف کی پوری تحریر ملاحظہ کریں: انوار مناسک:۲۸۱)

● ایک عالم محقق ڈاکٹر عبداللہ نذیر احمد کی تحقیق:۔

عرب کے ایک محقق عالم ڈاکٹر عبداللہ نذیر احمد عبدالرحمٰن جو جدہ کے ''ملک عبدالعزیز یونیورسٹی'' کے معاون استاذ ہیں، اور جنہوں نے علامہ ابن الضیاء المکی الحنفی المتوفی ۸۵۴ھ کی جامع ترین کتاب "البحر العمیق فی مناسك المعتمر والحجاج الی بیت الله العتیق" کی ۵ جلدوں میں تعلیق و تحقیق اور اشاعت کا عظیم علمی کارنامہ انجام دیا ہے، وہ اس موضوع پر اپنی رائے اس طرح ظاہر کرتے ہیں:۔

فان منیٰ الآن اصبحت من ضمن مکة المکرمة ، لتوسع البناء والعمران، وامتدادھا إلیھا ، ومن ثم اختلف الحکم باختلاف العلة ، اذ الحکم یدور مع العلة حیث ما دار سلبًا وایجابًا ، وحصل الخلاف فی المسئلة بین العلماء باعتبار ما کان المنیٰ علیھا ، اما الآن فقد تغیر الوضع فاصبحت منیٰ من مکة المکرمة ولیس ذٰلك فی زمن موسم الحج بل علی مدار السنة لاستدامته اقامة الناس بھا.

(حاشية البحر العميق:٣/١٤٩٣)

ترجمہ:۔ ''منیٰ اب مکہ معظّمہ کے اندر آچکا ہے؛ کیوں کہ آبادی کی وسعت منیٰ تک پہنچ گئی ہے،اس بناء پر علت کے بدلنے سے حکم بھی بدلے گا؛ کیوں کہ حکم علت کے ساتھ دائر رہتا ہے جہاں بھی دائر ہو،مثبت یا منفی طور پر،اور پہلے زمانہ میں منیٰ کی جوصورتِ حال تھی اسی اعتبار سے (منی میں اقامت جمعہ کے سلسلہ میں) فقہاء میں اختلاف ہوا تھا لیکن اب صورتِ حال بدل چکی ہے اور منی مکہ معظّمہ میں شامل ہو چکا ہے،اور یہ صرف موسم حج ہی کے لئے نہیں ہے؛ بلکہ سال بھر کے لئے یہی حکم ہے؛ کیوں کہ برابر وہاں لوگوں کی آمد ورفت جاری رہتی ہے۔

- مفتی مدینہ حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی مہاجر مدنیؒ کا فتویٰ:۔

مدینہ منورہ کے متبحر عالم،مفسر قرآن حضرت مولانا مفتی عاشق الٰہی بلند شہری مہاجر مدنی نوراللہ مرقدہ (المتوفیٰ ۱۴۲۲ھ) نے ایک سوال کے جواب میں تحریر فرمایا: ''اگر حکومتِ سعودی منیٰ کو مکہ معظّمہ کا محلّہ تسلیم کرلے تو صرف قصر واتمام کے مسئلہ میں فرق آسکتا ہے، جو امور منیٰ سے متعلق ہیں وہ بہرحال منیٰ ہی سے متعلق رہیں گے،یعنی منیٰ اگرچہ مکہ معظّمہ کا محلّہ بن جائے پھر بھی وہاں یوم الترویہ گذارنا، پانچ نمازیں منیٰ میں پڑھنا،نویں کو منیٰ سے روانہ ہونا سنت رہے گا۔

نیز فرمایا: ''اگر منیٰ کو مکہ معظّمہ کا حصہ مان لیا جائے تو مکہ معظّمہ میں پندرہ دن رہنے سے مقیم ہوجائے گا،اور شک کو مٹانے کے لئے دو رکعت کی جگہ چار رکعت پڑھ لے تب بھی نماز ہوجائے گی''۔ (یادگار صالحین:۸۳۲-۸۳۳،مؤلفہ:مفتی عبدالرحمٰن کوثر مدنی مدظلہ)

مذکورہ بالا شواہد کے بعد اس مسئلہ میں پرانی فقہی عبارتوں کو بنیاد بنا نا اہل انصاف علماء کا شیوہ نہیں ہے۔

نیز یہ کہہ کر منیٰ اور مزدلفہ کو حدودِ مکہ سے خارج نہیں کیا جاسکتا کہ یہ محض میدان ہے، یہاں کوئی آبادی نہیں ہے ،اس لئے کہ شہری حدود میں شمولیت کے لئے آبادی اور تعمیرات کا ہونا لازمی شرط نہیں ہے۔آج بھی بڑے بڑے شہروں میں لق ودق پارک اور بڑے بڑے وسیع الشان میدان ضرورت کی بنا پر عمارتوں سے خالی رکھے جاتے ہیں۔(دہلی کے قلب میں انڈیا گیٹ کے اطراف کا بہت بڑا رقبہ محض میدان ہے، اسی طرح کی صورتِ حال اور بڑے شہروں میں بھی ہے) لیکن انہیں کوئی بھی شہر سے باہر قرار نہیں دیتا، پھر منیٰ اور مزدلفہ وغیرہ ہی کو اتصال آبادی کے باوجود الگ جگہیں قرار دینا سمجھ سے بالا تر ہے۔

(کتاب المسائل: کتاب الحج، باب مسائل منی، ص:۲۷۸-۲۸۰، ج:۳،فرید بکڈ پو، دہلی)

علماء عرب کی آراء سے وہاں کا عرف واضح ہورہا ہے، بناءً علیہ منی کو مکہ سے متصل ماننے میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، اگرچہ فقہی عبارتوں میں دونوں کو الگ الگ شمار کیا ہے لیکن وہ قدیم عرف کے لحاظ سے ہے،اس وقت دونوں کے درمیان کافی فاصلہ تھا جیسا کہ اوپر بدائع کی عبارت (سوال نمبر:۱۱ کے تحت) گذری، اس سے بھی معلوم ہوجاتا ہے۔

(جواب نمبر:۱۳) حجۃ الوداع میں صحابۂ کرام نے آنحضرت ﷺ سے عرض کیا :یارسول اللہ ﷺ! آپ منی میں تین چار دن قیام فرمائیں گے؛ پس کیوں نہ ہم آپ کے لئے منی میں پختہ عمارت بنادیں جہاں آپ ٹھہریں، آپ نے اجازت نہیں دی اور فرمایا:’’منی اس شخص کے اونٹ بٹھانے کی جگہ ہے جو وہاں پہلے پہنچے‘‘: چنانچہ آپ کے لئے منی میں پہلے سے کوئی انتظام نہیں کیا گیا، جہاں جگہ مل گئی وہاں آپ کا خیمہ کھڑا کردیا گیا۔ اس حدیث کی وجہ سے آج بھی منیٰ میں عمارت بنانے کا رواج نہیں، معلم وقتی طور پر خیمے کھڑے کردیتے ہیں اور حجاج ان میں قیام کرتے ہیں اور بے شمار مخلوق اِدھر اُدھر راستوں میں پڑی رہتی ہے۔(تحفۃ الالمعی :کتاب الحج، باب ماجاء ان منی مناخ من سبق، حدیث نمبر :

۸۶۹،ص:۲۸،ج:۳،ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

چنانچہ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ارض حرم وقف ہے، اس کا کوئی مالک نہیں ہوسکتا، نیز منی موضع عبادت، موضع رمی، ہدی کے لئے مذبح اور حج کے دیگر امور کے لئے خاص ہے، اگر وہاں کسی کو تعمیر و بناء کی اجازت دی جائے تو میدان بھی تنگ ہوجائے گا، اس لئے وہاں (ایام حج کے علاوہ) دائمی آبادی کی گنجائش کا جواز معلوم نہیں ہوتا۔

حضرت علامہ محمد یوسف بنوریؒ فرماتے ہیں: قال الخطابی (۲-۲۲۱) قلت: قد يحتج بهذا من لايرى دور مكة مملوكة لأهلها، ولا يرى بيعها وعقد الإجارة عليها جائزًا، وقد قيل: إن هذا خاص للنبي ﷺ وللمهاجرين من أهل مكة، فإنها دار تركوها لله تعالى، فلم ير أن يعودوا فيها فيتخذوها وطناً أو يبنوا فيها بناءً، والله أعلم اهـ.

قال الراقم: هذا تأويل، والإستدلال به واضح، احتج به الإمام أبوحنيفة: أن أرض الحرم موقوفة، فلايجوز أن يملكها أحد. قال الطيبي كما حكاه فى الحاشية فى معنى الحديث: قال: لا، لأن منى ليس مختصا بأحد، إنما هو موضع العبادة، من الرمى، وذبح الهدى، والحلق ونحوها، فلو أجيز البناء فيها لكثرت الأبنية وتضيق المكان، وهذا مثل الشوارع ومقاعد الأسواق، وعند أبى حنيفة أرض الحرم موقوفة، فلا يجوز أن يملكها أحد اهـ. وعدم جواز بيع أرض الحرم وبيوت مكة وإجارتها هو مذهب أبي حنيفة ومحمد والثورى، وإليه ذهب عطاء ومجاهد ومالك واسحاق وأبوعبيد، وذهب إلى الجواز أبويوسف والشافعي وأحمد وطاوس وعمروبن دينار وابن المنذر. (معارف السنن: كتاب ابواب الحج، باب ماجاء ان منى مناخ من سبق، ص/۱۹۵، ۱۹۶، ج/۶، ط: المكتبة الاشرفيه ديوبند)

بذل المجهود میں مذکور ہے : من سبق اليه والمعنى ان الاختصاص فيه بالسبق لا بالبناء فيه، اى هذا مقام لا اختصاص فيه لاحد دون احد.

قال الطيبى: أى أتأذن ان نبنى لك بيتا فى منى لتسكن فيه؟ فمنع وعلّل بان منى موضع لاداء النسك من النحر ورمى الجمار والحلق؛ ليشترك فيه الناس ، فلو بنى فيما لادّى الى كثرة الابنية تأسّيا به فتضيق على الناس، وكذلك حكم الشوارع ومقاعد الاسواق ، وعند ابى حنيفة : ارض الحرم موقوفة فلا يجوز ان يتملكها احدٌ .

قلت: وفى هذا الزمان كثرت الابنية فيها تملكوا منها بقاعا كثيرة ، فالى الله المشتكى. (بذل المجهود: كتاب المناسك ، باب تحريم مكة ، رقم الحديث: ۲۰۱۹،ص:۵۲۹، ۵۳۰،ج:۷،ط:مركز الشيخ ابى الحسن الندوى أعظم جراه)

اس تفصیل کی روشنی میں احقر کی ناقص رائے یہ ہے کہ حدود منی میں اور سدًا للباب اس کے اطراف میں ایک حد تک پختہ تعمیرات کی کوئی اجازت نہ دی جائے ،اور اگر تعمیر ہوتو اسے شرعا غیر معتبر مانا جائے ،خیمہ قائم کرنے میں حرج نہ ہونا چاہئے۔

(جواب نمبر:۶،۱۴) حضرت مولانا مفتی سلمان صاحب منصور پوری دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

منیٰ کی شرعی حدود:۔منیٰ مکہ معظّمہ کی شرقی جانب پہاڑوں کے درمیان ایک لمبی وادی ہے،جس کی حد لمبائی میں ’’جمرۂ عقبہ‘‘ سے ’’وادیٔ محسر‘‘ تک ہے اور ’’وادیٔ محسر‘‘ بالاتفاق منیٰ سے خارج ہے جبکہ ’’جمرۂ عقبہ‘‘ کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ احناف وغیرہ کے نزدیک ’’جمرۂ عقبہ‘‘’’منیٰ‘‘ کی حد سے خارج ہے،اور چوڑائی میں دوطرفہ پہاڑوں کا اندرونی حصہ ’’منیٰ‘‘ میں ہے،اور دوسری جانب کا حصہ ’’منی‘‘ سے خارج ہے،آج کل منیٰ کی شرعی

حدود کی نشانی کے طور پر حکومت نے بڑے بڑے نیلے بورڈ لگا رکھے ہیں، ان سے بآسانی منیٰ کی حدود کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

وحدها ما بين وادئ محسر وجمرة العقبة وهى شعب طوله نحو ميلين وعرضه يسير والجبال محيطة به ما اقبل منها عليه فهو من منى ، وما ادبر منها فليس من منى، ويرى الحنفية والشافعية والحنابلة ان وادئ محسر وجمرة العقبة ليسا من منىٰ الخ.. (الموسوعة الفقهية: ٥٧/٣٩، غنية الناسك:١٦٩،مناسك ملاعلى قارى:٢٢٣، البحر العتيق : ٢٤١٣/٣)

منیٰ کا رقبہ:۔ نئی تحقیق کے مطابق منیٰ کا میدانی حصہ تقریباً ۴۰/ لاکھ مربع میٹر بیٹھتا ہے۔(مستفاد: حاشیہ البحر العمیق:۱۴۱۷/۳،۱۴۱۸) جس کے قابل استعمال حصوں پر فائر پروف مستقل خیمے، سڑکیں اور ضروری عمارات تعمیر کردی گئی ہیں، اور جمرات کی ۵/ منزلہ عظیم الشان عمارت نے بھی ایک بڑے رقبہ کا احاطہ کر رکھا ہے۔

وادئ محسر :۔ منیٰ کے ختم اور مزدلفہ کی ابتداء کے درمیان ایک وادی حائل ہے، جو نہ تو حدود منیٰ میں شامل ہے اور نہ ہی حدود مزدلفہ، اس میں ٹھہرنا درست نہیں ہے؛ بلکہ وہاں سے تیز گزرنے کا حکم ہے، مشہور ہے کہ یہی وہ جگہ ہے جہاں ابرہا کے لشکر کو ہلاک کیا گیا تھا، وفی منسك الطرابلسی: وليس وادئ محسر من مزدلفة ولا من منى ؛ إنما هو جبل بينهما .(البحر العميق:١٤١٥/٣، شامى زكريا ٤٧٠/٣، انوار مناسك : ١٣٤)

نوٹ:۔ آج کل ''وادئ محسر'' میں حکومت کی طرف سے حاجیوں کے ٹھہرنے کے لئے مستقل خیمے تو نصب نہیں ہیں، لیکن حج کے موقع پر وہاں پولیس، فوج اور سرکاری کارندوں کے قیام کے لئے عارضی خیمے نصب کردیئے جاتے ہیں اور انہیں کی دیکھا دیکھی بہت سے حجاج بھی فولڈر خیمے لگا کر وہاں قیام کرتے ہیں، پس حجاج کو وہاں قیام نہیں کرنا چاہئے، اس کا

خاص خیال رکھنا چاہئے۔

مشاعرِ مقدسہ میں سفر واقامت کے احکام:۔ مشاعر مقدسہ (منیٰ، مزدلفہ وغیرہ) میں سفر واقامت اور نمازوں میں قصر واتمام کا مسئلہ اس وقت بہت اہمیت اختیار کر چکا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے زمانہ میں؛ بلکہ آج سے کچھ عرصہ پہلے تک مکہ معظّمہ کی آبادی محدود تھی، اور منیٰ ومزدلفہ اور عرفات کے درمیان بڑے بڑے پہاڑ اور وادیاں حائل تھیں، اور ان مقامات کے ایک آبادی میں شمار کئے جانے کا کوئی تصور نہ تھا، لیکن گذشتہ سالوں میں دیکھتے ہی دیکھتے مکہ معظّمہ ہر چہار جانب تیزی سے وسیع ہوتا گیا اور شہری آبادی منیٰ ومزدلفہ؛ بلکہ عرفات کے قریب تک پہنچ گئی۔

اب یہ بات تو اپنی جگہ طے شدہ ہے کہ تمام مشاعر کی شرعی حدود بالکل متعین اور ناقابل ترمیم ہیں اور جو عبادات ان میں سے جس جگہ ادا کرنے کا حکم ہے اس کے حدود میں ادا کئے بغیر اس عبادت کا ثواب نہیں مل سکتا، مثلاً منیٰ میں رات گذارنے کا جو ثواب ہے وہ حدود مکہ میں رات گذارنے سے حاصل نہیں ہوسکتا، اسی طرح وقوفِ مزدلفہ کا حکم وقوفِ منیٰ سے پورا نہیں ہوسکتا وغیرہ؛ لہذا مناسک کی ادائیگی کے اعتبار سے مشاعر مقدسہ کی حدود میں ترمیم وتبدیلی کسی کے اختیار میں نہیں ہے۔

البتہ بحث یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک نمازوں میں قصر واتمام کا تعلق مناسک حج سے نہیں ہے؛ بلکہ اس کا مدار ان عام اصولوں پر ہے جن کو دنیا کی ہر آبادی کے لئے قصر واتمام کی بنیاد بنایا گیا ہے، لہذا جس طرح دنیا کے دیگر شہروں اور آبادیوں پر وہ اصول جاری ہوتے ہیں، اسی طرح مکہ معظّمہ اور اس سے ملحق جگہوں پر بھی جاری ہوں گے، مثلاً ایک شہر اور اس سے متصل فناء شہر یا حکومتی اور عرفی اعتبار سے جن جگہوں پر ایک آبادی کا اطلاق ہوتا ہو وہ سب ایک شہر کے حکم میں سمجھے جاتے ہیں اور وہاں پر پندرہ دن یا اس سے زائد قیام کی نیت سے

ٹھہرنے والا اس وقت تک مقیم ہی کہلائے گا جب تک کہ اس شہر اور اس سے ملحق جگہ سے سفر شرعی کے ارادہ سے باہر نہ چلا جائے۔

اس اصول کی روشنی میں جب ہم جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ اگر چہ ماضی قریب تک مکہ معظّمہ، منیٰ، مزدلفہ بالکل الگ الگ مقامات تھے، لیکن اب منیٰ تین جانب سے آبادی کے بیچ میں آ گیا ہے، جنوبی جانب ''محلّہ عزیزیہ'' شمال میں ''شرائع معیصیم اور عدل''، اور مغرب کی طرف ''شیشہ محلّہ'' آباد ہے، نیز منیٰ کے پہاڑوں کے درمیان بڑی بڑی وسیع سرنگیں نکال کر منیٰ کا ربط مکہ معظّمہ سے بہت قوی کر دیا گیا ہے، اور یہ راستے سال بھر محلوں کے درمیان گذرگاہ کے طور پر استعمال ہوتے رہتے ہیں اور جنوبی پہاڑوں کے بہت بڑے رقبہ پر شاہی محل بھی تعمیر شدہ ہے، اور شمالی پہاڑوں کے دامن میں جمرات کے قریب حجاج ومعتمرین کے لئے بڑی وسیع عمارتیں بھی تعمیر کر دی گئی ہیں، اور مزید تعمیرات کا منصوبہ ہے، اور ایک بڑا اسپتال اور رابطہ عالم اسلامی کا دفتر بھی یہاں واقع ہے، جس میں سال بھر سرگرمیاں جاری رہتی ہیں۔ اسی طرح ''عزیزیہ جنوبیہ'' سے ''مزدلفہ'' کی حد بھی مل گئی ہے، اور وقفہ وقفہ سے آبادی کا تسلسل ''جامعہ ام القریٰ'' کے نئے احاطہ تک پہنچ گیا ہے، جو عرفات کے بالکل قریب واقع ہے، اس لئے ہندو پاک کے معتبر علماء ومفتیان نے عینی مشاہدہ کے بعد یہ احتیاطی رائے قائم کی ہے کہ اقامت ومسافرت کے مسئلہ میں اب منیٰ اور مزدلفہ کا حکم مکہ معظّمہ کے مانند ہے، یعنی جو شخص حج سے قبل مکہ معظّمہ آئے اور اس کا ارادہ بشمول ایام حج پندرہ روز قیام کا ہو تو وہ مقیم شمار ہوگا اور اس سے تین ضمنی مسئلے متعلق ہوں گے:

(۱) اگر مقیم شخص ہے تو اسے ان جگہوں پر نماز پوری پڑھنی ہوگی۔

(۲) منیٰ میں جمعہ ادا کیا جائے گا۔ (البتہ عرفات اس سے مستثنیٰ ہے)

(۳) مقیم ذی استطاعت حاجی پر (حج کی قربانی کے علاوہ) مالی قربانی حسب

دستور واجب ہوگی ،(اب وہ چاہے حرم میں قربانی کرے یا اپنے وطن میں قربانی کرائے۔)

المستفاد: وقال اکثر اهل العلم ؛ منهم عطاء والزهری والثوری والکوفیون وابو حنیفة واصحابه: لایقصر الصلاة اهل مکة بمنیٰ وعرفات لانتفاء مسافة القصر. (کتاب المسائل: مسائل منی ،ص:۲۷۵-۲۷۷،ج/۳،ط:فرید بکڈپو دہلی)

نیز سابق میں سوال نمبر:۱۲ کے ضمن میں علماء عرب کے اقوال مذکور ہوئے جس سے وہاں کا عرف اور مملکت سعودیہ کے وزیر کے اعلان سے حکومت کے موقف کا بھی پتہ چلتا ہے ،اس اعتبار سے ان کو ایک آبادی کے حکم میں قرار دیا جانا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

البتہ سوال نمبر۱۳ کے ماتحت معارف السنن وبذل المجہود کی عبارتوں میں ذکر کردہ چیزیں منی ومزدلفہ کے ساتھ خاص رہے گی ،وہاں کسی کو آباد نہ ہونے دیا جائے گا۔

(جواب نمبر:۱۵) یقین دلیل قوی ہے اور شک دلیل ضعیف ہے لہذا جہاں کسی چیز کا یقین ہوگا اور اس کی مخالف جہت کا شک ہوگا تو اس وقت شک کی وجہ سے یقین ترک نہ ہوگا ،لیکن دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایک قانون کے کچھ مستثنیات ہیں اگرچہ دنیا میں قانون ساز ادارے اور وزارتیں مفاد پرستی میں اپنے فوائد کو مدنظر رکھتے ہوئے استثناء کرتے ہیں، مفاد عامہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے ، لچک ڈالنے کی کوشش نہیں ہوتی ؛لیکن شریعت میں لچک اور اعتدال وتوازن برقرار رکھتے ہوئے قوانین کے بعد کچھ مستثنیات رکھے جاتے ہیں جیسے کتب علیکم الصیام میں تمام لوگوں کو حکم دیا کہ ایام معدودات میں روزہ رکھیں لیکن فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر سے استثناء ذکر کیا۔

چنانچہ مسافر کو شک واقع ہوا کہ اس نے اقامت کی نیت کی ہے یا نہیں؟ تو اس کے ذمہ سبب رخصت میں شک کی بناء پر۴/ رکعت (اتمام) لازم ہے کیوں کہ رخصت شک کی بناء پر ملتی نہیں ہے۔

القواعد الفقهیه میں ہے: **لو شك المسافر هل نوى الاقامة او لا؟ فعليه ان يتم صلوته اربعا للشك فى سبب الرخصة ، لان الرخص لا تناط بالشك فنجد هنا ان المسافر قد طرح اليقين واخذ الشك فى نية الاقامة وترتب عليه وجوب الصلوة اربعا.** (القواعد الفقهية: القاعدة الثانية : اليقين لايزول بالشك، مستثنيات القاعدة، ص: ۹۹،ط: دارالحديث القاهره)

یہاں بھی مسئلہ میں اختلاف کی بناء پر حاجی کو شک رہے گا کہ وہ اتمام کرے یا قصر، اس کو کس پر عمل کرنا چاہئے؟ چنانچہ وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہوسکتا ہے، نیز دوسری چیز تو خود سوال ہی میں مذکور ہے کہ بعض ائمہ نے اتمام کو ترجیح دی ہے تو اس سے بھی اس استثناء کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصۂ بحث

(۱) شہر کے قریبی مقام کے بحکم شہر ہونے کے لئے درج ذیل صورتوں میں سے ایک یا چند کا ہونا ضروری ہے:

(۱) فناء ہو۔ (۲) توابعات میں سے ہو۔ (۳) اتصال بفناء مصر یا بربض مصر ۔(۴) حکومت کا ۲ مقام کو ایک قرار دینا۔

اگر یہ دونوں ایک ہو گئے تو قصر واتمام میں دونوں کا حکم متحد ہوگا۔

(۲) پہلے سے آبادی ہونا شرط نہ ہونا چاہئے۔

(۳) اتصال آبادی کے لئے کوئی حتمی اور یقینی معیار بیان کرنا مشکل ہے، عرفاً کسی ایک سمت سے اتصال کو بھی اتصال مان لیا جاتا ہے، اور اگر فاصلہ ہی ہے تو ایک آدھ مزرعہ یا فرلانگ سے زائد مقدار کا فاصلہ اتصال میں مانع ہوگا۔

(۴) آج کل جہاں نظم ونسق، تعلیم وتربیت، تفریحات، ایجاد واختراع، تغیر پذیری

اور ثقافتی روابط پائے جائیں اس کو آبادی کہتے ہیں، نیز وہاں سکون کے اسباب ووسائل گھر وغیرہ کا وجود بھی ناگذیر ہے۔ البتہ منی کا تعلق حج کے ساتھ ہونے کی وجہ سے وہاں یہ انتظامات ایام حج میں ہی کیئے جاسکتے ہیں، باقی ایام میں یہ انتظامات ممکن نہیں ہے۔

(۵) آبادی کے گھیرے میں آنے سے اس میدان کو آبادی کا حصہ مال لینا بہتر معلوم ہوتا ہے۔اس سے جو احکام وابستہ ہوں اسی میں وہ مستقل ہونا چاہئے، باقی احکام میں اس کو استقلالی حیثیت نہ ہونی چاہئے۔

نماز کے قصر واتمام کے باب میں میدان منی اور دنیا بھر کے میدانوں میں کوئی فرق نہ ہونا چاہئے۔

(٦) سہولت کے لئے نقشہ تو نہ مل سکا جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے؛ البتہ عبارات فقہیہ سوال نمبر/٦ کے جواب میں ذکر کی ہے۔

(۷) عرف وضروریات کے اختلاف سے فناء شہر کی تعریف میں ہر دور میں اختلاف رہا ہے، پھر بھی اس کی تعریف میں المکان المعد لمصالح البلد کہہ سکتے ہیں۔ مصالح بلد اور ضروریات ہر جگہ مختلف ہے؛ بطور مثال قبرستان، کوڑا کرکٹ ڈالنے کی جگہ، باغات، کھیلنے کے میدان کو ضروریات ومصالح میں شمار کرسکتے ہیں۔

(۸) حکم قصر واتمام میں کیا جاسکتا ہے۔

(۹) معلول بمسافت ہے اس لئے یہ حکم قصر واتمام میں توقیفی نہیں ہوسکتا۔

(۱۰) موضع واحد کے حکم میں ہونے چاہئے۔

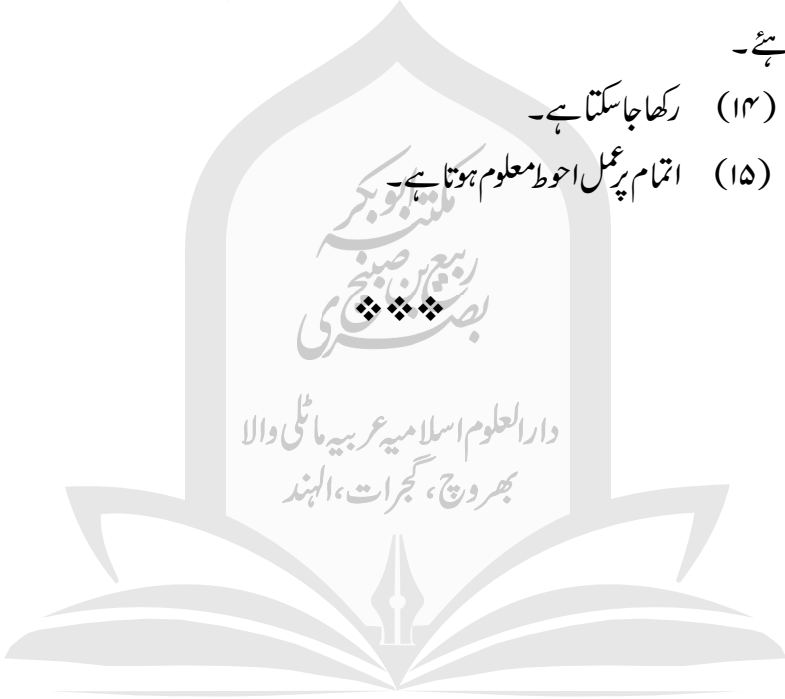
(۱۱) جائز ہے۔کیوں کہ ایام حج میں منی کی حیثیت مصر کی ہوجاتی ہے۔

(۱۲) ایام حج کی آبادی کو معتبر مان کر اور وہاں کے علماء کے اقوال کو مد نظر رکھتے ہوئے متصل ماننا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(۱۳) اس کا منشاء دائمی طور پر منی میں کوئی جگہ کسی کے لئے خاص نہ کرنا معلوم ہوتا ہے، لہذا منی میں آبادی ہو جائے اور لوگ وہاں آباد ہو کر رہنے لگیں تو اس کو غیر معتبر ماننا چاہئے۔

(۱۴) رکھا جا سکتا ہے۔

(۱۵) اتمام پر عمل احوط معلوم ہوتا ہے۔

❖❖❖

مکہ ومنیٰ میں قصر واتمام کا مسئلہ نصوص فقہیہ کی روشنی میں

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب حفظہ اللہ تعالی)

نوٹ:۔ اس مقالہ کا سوال نامہ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا گیا ہے۔

عصر حاضر انتہائی برق رفتاری سے مادّی وٹیکنالوجی ترقیات کرتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے، حیات انسانی کے ہر شعبہ میں بڑی تبدیلیاں اور حیرت انگیز نشیب وفراز پیدا کر دیئے ہیں، اس ٹکنیکی اور مشینی دور نے جہاں بہت کچھ اسباب سہولت فراہم کئے ہیں، وہیں بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض احکام شریعت پر عمل کرنا امت کیلئے دشوار سا بن رہا ہے، ایک مسئلہ حدود منٰی کا مفتیان عظام کے یہاں زیر بحث رہا ہے کہ آیا منی آج بھی الگ ہی آبادی ہے یا پھر موجودہ صورت کے پیش نظر اسے مکہ مکرمہ کی آبادی اور محلّہ گردانا جاوے؟ نیز اسکی بنیاد پر قصر واتمام کا کیا حکم ہوگا؟ اس مسئلہ کے حل کے لئے مصادر شریعت وآراء سلف کی روشنی میں ایک حقیر سی سعی سپرد قرطاس ہے۔

منى بالكسر والتنوين :۔في درج الوادى الذى ينزله الحاج ويرمى فيه الجمار من الحرم سمى بذلك لما يمنى به الدماء اى يراق...قيل: منىً من مهبط العقبة الى محسر الى انصاب الحرم وموقف عرفة فى الحل لا فى الحرم ...وهى بلدة على فرسخ من مكة طولها ميلان... وعلى رأس منى من نحومكة عقبة ترمى عليها الجمرة يوم النحر ومنٰى شعبان يلينهما ازقة والمسجد فى الشارع

الايمن ومسجد الكبش بقرب العقبة وبها مصانع وابار وخانات وحوانيت وهی بين جبلين مطلين. .(معجم البلدان : ص/۱۹۸)

منی کا تلفظ میم کے کسرہ اور اخیر میں تنوین کے ساتھ ہے، وادی کا وہ درمیانی حصہ جہاں حجاج نزول فرماتے ہیں، اور رمی جمار کرتے ہیں، منی اسلئے کہتے ہیں کہ وہ وہاں خون بہاتے ہیں یعنی قربانی کرتے ہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ منی جمرۂ عقبہ کے نشیبی حصہ محسر کی طرف اور موقف مزدلفہ وادی محسر سے انصاب حرم کی طرف ہے اور موقف عرفہ حِل میں ہے حرم میں نہیں ہے، اور یہ ایک قصبہ ہے مکہ سے ایک فرسخ کے فاصلہ پر، اس کا طول دو میل ہے، اور منی کے اوپر والے حصے میں مکہ کی جانب سے جمرۂ عقبہ ہے جہاں یوم النحر کو رمی ہوتی ہے، اور منی دو گھاٹیاں ہیں، جن کے درمیان ایک بازار ہے اور داہنے راستہ پر ایک مسجد ہے اور ایک مسجد کبش عقبہ کے قریب میں ہے، وہاں کارخانے، کنویں، دوکانیں وغیرہ ہیں، اور یہ دو بلند پہاڑوں کے درمیان ہے۔ (معجم البلدان: ص/۱۹۸)

حدود منی کے متعلق الفقہ الاسلامی میں ذکر کیا ہے کہ حد منى ما بين وادى محسر و جمرة العقبة ، ومنى شعب طوله نحو ميلين وعرضه يسير،اما الجبال المحيطة به فما اقبل منها عليه فهو من منًى وما ادبر منها فليس من منى.

وادی محسر اور جمرۂ عقبہ کے مابین کا حصہ حدود منی ہے، اور منی ایک گھاٹی ہے جس کا طول دو میل ہے اور عرض چھوٹا ہے اور منی کے محیط پہاڑ کا آگے والا حصہ منی میں شامل ہے، اور پیچھے والا حصہ منی میں نہیں ہے۔

جمرۂ عقبہ جہت مکہ سے منی کا آخر ہے اور جمرۂ عقبہ منی میں شامل نہیں، گویا کہ مزدلفہ کی جانب سے بطن محسر سے شروع ہو کر حرم کی جانب سے جمرۂ عقبہ تک دو طرفہ پہاڑوں کے درمیان کا حصہ حدود منی ہے۔

(۳)کتاب الایضاح فی مناسك الحج والعمرة میں امام ربانی یحییٰ بن شرف النوویؒ الفصل السابع فی الاعمال المشروعة بمنی یوم النحر کے تحت فرماتے ہیں کہ اعلم ان حد منی مابین وادی محسر وجمرة العقبة، ومنی شعب طوله نحو میلین ،وعرضه یسیر والجبال المحیطة به ما اقبل منها علیه فهو من منیً،وما ادبر منها فلیس من منیً، ومسجد الخیف علی اقل من میل مما یلی مکة، وجمرة العقبة فی آخر منی مما یلی مکة، ولیست العقبة التی تنسب الیها الجمرة من منیً، وهی الجمرة التی بایع رسول الله ﷺ الانصار عندها قبل الهجرة .

حد منی وادی محسر اور جمرۂ عقبہ کا مابین کا حصہ ہے، منی ایک گھاٹی ہے جس کا طول تقریباً دومیل ہے، اورعرض چھوٹا ہے اور گھاٹی کو محیط پہاڑ اس کے آگے کی جانب ہے وہ منی میں شامل ہے اور جو نیچے کی جانب سے ہے وہ منی میں نہیں ہے، اور مکہ سے ایک میل سے بھی کم فاصلہ پر مسجد خیف ہے، اور جمرۂ عقبہ مکہ کی جانب منی کے آخر میں ہے اور جمرۂ عقبہ منی میں نہیں ہے، یہ وہ جمرہ ہے جہاں رسول اللہ ﷺ نے انصار سے قبل ہجرت بیعت لی تھی۔

(کتاب الایضاح فی مناسک الحج والعمرۃ: ص/۳۰۹-۳۱۰)

کتاب موطا امام مالک پر علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی التعلیق الممجد علی موطا محمد ہے، موصوف علیہ الرحمہ منیٰ کی تحقیق کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

قوله :بمنٰی :بکسر المیم تصرف ولا تصرف، وهو موضع معروف من الحرم بین مکة والمزدلفة ،حدها من جهة المشرق بطن السهل اذا هبطت من وادی محسر ومن جهة المغرب جمرة العقبة ،سمی به لما یمنی فیه من الدماء ای یراق ویصب. ذکره النووی رحمه الله "فی التهذیب"(ج/۲،ص/ ۳۹٤)

''منی'' میم کے کسرہ کے ساتھ منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا جاتا ہے، یہ مزدلفہ ومکہ کے مابین حرم کی ایک مشہور جگہ ہے، حد منی مشرقی جانب سے بطن وادی ہے جب تو وادی محسر سے نیچے کی جانب اترے اور مغربی جانب سے جمرۂ عقبہ ہے، منی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں خون گرایا، بہایا جاتا ہے، التہذیب میں اس کو علامہ نوویؒ نے ذکر فرمایا ہے، گویا اس تحقیق سے بھی یہ بات ثابت ہوئی کہ منی وادی محسر اور جمرۂ عقبہ کے مابین کا حصہ ہے۔

(٥) المغنی (لابی محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامة) میں حد منی کے متعلق مرقوم ہے کہ حد منی ما بین جمرة العقبة ووادی محسر، كذلك قال عطاء والشافعي، وليس محسر والعقبة من منی. (ج/٣،ص/٤٢٧)

(٦) نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار میں علامہ شوکانیؒ فرمان رسول ﷺ: نحرت ههنا ومنًى كلها منحر فانحروا في رحالكم کے تحت تحریر فرماتے ہیں، وحد منى من وادی محسر الى العقبة، حد منی وادی محسر سے جمرۂ عقبہ تک ہے۔ (ج/٥،ص/١٢٨)

(٧) حد منی کو قدرے تفصیل سے ابوالحسن علی بن محمد الماوردی البصری نے الحاوی الکبیر میں تحریر فرمایا ہے، ملاحظہ ہو۔

قال الماوردی : اما حدود منى فقد ذكر الشافعي انها مابين وادی محسر (وليس محسر منها) الى العقبة التى عندها الجمرة الدنيا الى مكة ،وهى العقبة التى بايع رسول الله ﷺ عندها الانصار قبل الهجرة وليس ما وراء العقبة منها وسواء سهولها وجبلها وعامرها وخرابها،

فاما جبالها المحيطة بجنباتها فما اقبل منها على منى فهو منها فاما ما ادبر

من الجبال فليس منها.(ج/٤،ص/١٨٣)

ماوردی نے فرمایا کہ حدودِ منی کے متعلق امام شافعیؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ حدودِ منی وادی محسر کے مابین سے اس عقبہ تک کا حصہ ہے جس کے پاس مکہ سے قریب والا جمرہ ہے (اور محسر منی میں شامل نہیں ہے) اور یہ وہ عقبہ ہے جس کے پاس اللہ کے رسول ﷺ نے قبل ہجرت انصار سے بیعت فرمائی، اور عقبہ کا پیچھے والا حصہ منی میں شامل نہیں ہے اور منی کی ہموار اور مسطح زمین اس کے پہاڑ، اس کی آبادی اور اس کا ویرانہ سب برابر ہیں۔

بہرحال جو پہاڑ اس کے پہلو سے محیط ہیں اس کا منی کی جانب والا حصہ منی میں ہے اور پیچھے والا حصہ منی میں نہیں ہے۔

مذکورہ عبارت میں حدودِ منی کی یہ تفصیل علامہ موصوف نے؛ اسی طرح صاحب المغنیؒ نے امام شافعیؒ کی طرف منسوب فرمائی ہے، چنانچہ امام شافعیؒ الأم میں باب ما یکون بمنٰی غیر الرمی کے ماتحت تحریر فرماتے ہیں:

"ولا يبيت احد من الحاج الا بمنى، ومنى مابين العقبة وليست العقبة من منى الى بطن محسر وليس بطن محسر من منى وسواء سهل ذلك وجبله فيما اقبل على منى، فاما ما ادبر من الجبال فليس من منى.(ج/٢،ص/٢٣٦)

اور کوئی حاجی منی کے ماسواء میں رات نہ گذارے اور منٰی عقبہ کے مابین کا حصّہ ہے، اور عقبہ منٰی میں شامل نہیں ہے بطن محسر تک، اور بطن محسر منٰی میں شامل نہیں ہے اور اس کی مسطح زمین اور پہاڑ جو منی کی جانب ہیں سب منیٰ ہیں اور پہاڑ کا پیچھے والا حصہ منی میں نہیں ہے۔

مذکورہ بالا تمام فقہی نصوص سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ منی جمرۂ عقبہ اور وادی محسر کے مابین کا حصہ ہے، اپنے کتب خانہ میں موجودہ کتب احادیث میں تلاش وجستجو کے بعد حدودِ منی کے متعلق مذکورۂ ذیل روایات پائی، ملاحظہ ہوں۔

(١) وقال ابن عباس رضي الله عنهما: لا يبيتن احد من وراء العقبة من منى ليلا.

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ کوئی شخص منی میں عقبہ کے پیچھے شب باشی نہ کرے۔

وروی الاثـرم عـن ابـن عـمـر قـال: لا يبيتن احد من الحاج الا بمنى و كان يبعث رجالا لا يدعون احدا يبيت وراء العقبة. (المغنى:ج/٢،ص/ ٤٤٩)

ابن عمرؓ نے فرمایا کہ کوئی حاجی منی کے علاوہ میں رات نہ گذارے اور وہ چند آدمیوں کو بھیجتے تھے جو عقبہ کے پیچھے (مکہ کی جہت سے) رات گذارنے والے کو نہیں چھوڑتے تھے ، کیوں کہ وادئ عقبہ منی میں نہیں ہے۔

موطا امام مالک میں ہے: حـدثنى يحيى عن مالك عن نافع انه قال: زعموا ان عمر بن الخطاب كان يبعث رجالا يدخلون الناس من وراء العقبة .

اسی سے متصل دوسری روایت ہے: وحـدثـنـي عـن مالك عن نافع عن عبد الله ابـن عـمـر ان عـمـر بن الخطاب قال: لا يبيتن احد من الحاج ليالى منى من وراء العقبة .(كتاب الحج ،الباب البيتوتة بمكة ليالى منى،ص/٢٨٤)

احادیث موطا کی تخریج وتحقیق کنندہ خلیل مامون شیحان ان دونوں روایتوں کے متعلق تحریر فرماتے ہیں:انفرد به الامام مالك : کہ امام مالک اس کی روایت میں منفرد ہیں۔(موطا امام مالک:ص/۲۸۴،دارالمعرفۃ بیروت)

حضرت شیخ زکریاؒ اوجز المسالک جلد:۸ میں تحریر فرماتے ہیں: ورويـنـا عـن عمر لا يبيتن احد من وراء العقبة ايام منٰى، وصح هذا عنه. رضى الله عنه وعن ابن عباس مثل هذا.

حافظ جلال الدین سیوطیؒ تدریب الراوی میں امام بخاریؒ کا قول تحریر فرماتے ہیں:

وقيل: اصحها (مالك) بن انس (عن نافع) مولى ابن عمر (عن ابن عمر) وهذا قول البخاری. کہا گیا کہ اصح الاسانید مالك بن انس عن نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر ہےاوراسی پر بنیاد رکھتے ہوئے امام ابومنصور عبدالقاہر بن طاہر التمیمی نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کی عمدہ ترین سندعن مالک عن نافع عن ابن عمر ہے۔(ص:۵٦-۵۷)

اس سے ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا دونوں حدیثیں مرسل ہیں اور مرسل صحابی بھی مقبول ہےجیسا کہ شرح شرح نخبۃ الفکر میں ہے کہ (ومن ليس له منهم)اى من الصحابة بيان لمن (سماع منه) اى من النبیﷺ (فحديثه مرسل من حيث الرواية) قال المصنف هومقبول بلاخلاف.(ص/٥٨٨) نیز ماسبق کی دونوں روایتوں کومسند بھی کہا جاسکتا ہے، کیوں کہ ان کے قائل وہ صحابی رسول ہیں جن کا آپ کی صحبت پانا مشہور ومعروف ہے،جیسا کہ حاکم نیسا پوری معرفۃ علوم الحدیث میں تحریر فرماتے ہیں:اذا قاله الصحابى المعروف بالصحبة فهو حديث مسند وكل ذلك مخرج فى المسانيد. (ص/٢٢)

مقدمۂ اعلاء السنن میں ہے کہ مرسل صحابی بالاجماع مقبول ہے اور یہ مختار ہے: والمختار فى التفصيل قبول مرسل الصحابى اجماعا.(ص/٨٥)

مذکورہ بالاتفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ دونوں روایتیں حکم میں حدیث مرسل کے ہیں اور صحابی کی مرسل روایت قابل حجت ومقبول ہیں۔

اس بات کی وضاحت کردینا زیادہ مناسب ہے کہ اس کے راوی ابن عمر ہے اور باب مناسک میں اعلم بالمناسک ابن عفان ہیں پھران کے بعد ابن عمر ہیں،مصنف ابن ابی شیبہ میں کتاب الحج میں مذکور ہے:كانوا يرون ان اعلم الناس بالمناسك بن عفان ثم بعده ابن عمر.(ج/٤،ص/٨٥)

اسی طرح المغنی کے حوالہ سے ماسبق میں حدود منی کی وضاحت گذرچکی ہے، جسمیں

اس قول کو امام شافعیؒ اور حضرت عطاء کی طرف منسوب فرمایا ہے، اور عطاء کے متعلق مصنف ابن ابی شیبہ میں مذکور ہے کہ روئے زمین پر عطاء سے زیادہ (ان کے زمانے میں) مناسک حج کو جاننے والا کوئی باقی ہی نہیں رہا، عن اسلم بن المنقری قال: کنت جالسا مع ابی جعفر فمر عطاء، فقال ابو جعفر: ما بقی علی ظهر الارض احد اعلم بمناسك الحج من عطاء.

لہذا ابن عمر اور حضرت عطاء کے کلام سے منٰی کی تحدید معتبر اور مقبول ہوگی، ماسبق کی دونوں روایتوں پر حضرت شیخ اوجز المسالک میں تحریر فرماتے ہیں کہ (مالك عن نافع انه قال زعموا) ای قالوا وذكروا (ان عمر بن الخطاب كان فی ليالی منی (يبعث رجالا) الی الذين خرجوا من حد منٰی (يدخلون) بضم اوله (الناس) خارجين (من وراء العقبة) يعني يبعثهم الی من خرج من منی ليبيت مكة اودونه من وراء العقبة كی يدخلهم بمنٰی. (ج/۸، ص/۲۸)

مالک بن انس حضرت نافع سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا یا ذکر کیا کہ عمر بن خطابؓ منٰی کی راتوں میں چند افراد ان لوگوں کی طرف بھیجتے تھے جو منی سے نکل جاتے ہیں اور وہ لوگوں کو وراء عقبہ سے اندر داخل کرتے تھے یعنی ان کو بھیجتے تھے ان لوگوں کی طرف جو منٰی سے نکل کر مکہ میں یا اسکے قریب وراء عقبہ میں شب باشی کرتے تھے تا کہ ان کو (حد) منی میں داخل کریں۔

دلالت النص سے تو مبیت منٰی کی شرعی حیثیت ثابت ہو رہی ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ مکہ کی جہت سے منٰی کی حد شرعی بھی ثابت ہو رہی ہے کیوں کہ ابن عمرؓ کا اس قدر اہتمام فرمانا خود اس بات کی دلیل ہے کہ وراء عقبہ حدود منی سے خارج ہے، اگر کوئی شخص جہت مکہ سے وراء عقبہ میں شب باشی کرے گا تو مبیت منٰی کی سنیت یا وجوب علی اختلاف الاقوال اداء

نہیں ہوگا۔

حضرت شیخ اسی روایت کے ضمن میں تحریر فرماتے ہیں کہ **قال الزرقاني: لان العقبة ليست من منى بل هى حد منى من جهة مكة وهى التى بايع رسول الله ﷺ الانصار عندها قال الموفق :حد منى مابين جمرة العقبة ووادى محسر، كذلك قال عطاء والشافعى وليس محسر والعقبة من منى ،انتهى** (اوجزالمسالك :ج/۸،ص/۲۸)

حضرت عمرؓ کا یہ اہتمام اور حدود منی سے خارج شب باشی کرنے والوں کی اس طرح سرزنش فرمانا زرقانی فرماتے ہیں کہ اس وجہ سے ہے کہ عقبہ منٰی میں شامل نہیں ہے بلکہ وہ تو جہت مکہ سے حد منٰی ہے اور یہ وہ عقبہ ہے جہاں رسول اللہ ﷺ نے انصار سے بیعت فرمائی تھی اور موفق فرماتے ہیں کہ جمرۂ عقبہ اور وادی محسر کے مابین کا حصہ حد منی ہے، ایسا ہی امام شافعیؒ اور حضرت عطاء نے فرمایا ہے اور محسر اور عقبہ منٰی میں شامل نہیں ہے، پورا ہوا زرقانی کا کلام۔

آگے مناسک نووی کے حوالہ سے فرماتے ہیں کہ: **قال النووى فى مناسكه :حد منٰى ما بين وادى محسر وجمرة العقبة ،ومنى شعب طوله نحو ميلين وعرضه يسير الخ**... جیسا کہ یہ عبارت کتاب الایضاح کے حوالہ سے گذر چکی۔

مذکورۂ بالا دونوں مرسل روایتوں اور نصوص فقہیہ سے حدود منٰی کا منصوص ہونا ثابت ہورہا ہے، لہذا حد منٰی میں ترمیم کی گنجائش نہیں ہے۔

نیز آپ ﷺ نے مبیت منی کا وجوب یا سنت کا جو حکم صادر فرمایا اسی طرح منی میں صلوۃ خمسہ وغیرہ جو دیگر احکام بیان فرمائے ہیں گویا آپ نے منی کا ایک دائمی مستقل وجود تسلیم کرتے ہوئے ہی یہ احکام جاری فرمائے، لہذا اتصال آبادی کے باوجود منی، منی ہی

رہے گا اور مبیت منٰی کی سنیت یا وجوب آج بھی باقی ہی رہے گا، البتہ نماز کے قصر و اتمام کے حکم میں تبدیلی کا باعث ہوگا۔

حقیقت یہ ہے کہ منٰی کی آبادی صدیوں سے مکہ کی آبادی سے الگ تھلگ رہی ہے، دونوں کے درمیان جنگل، کھلا میدان نیز پہاڑوں کا اچھا خاصہ فاصلہ رہا ہے، جس کی وجہ سے دونوں ایک دم الگ آبادیاں تھیں اور یہی وجہ ہے کہ جمرۂ عقبہ کے مکہ کی جانب والے حصہ کو منٰی سے خارج قرار دیا ہے بلکہ اس کو منٰی کی آخری حد قرار دیا ہے۔

حدود منٰی حال کے آئینہ میں: اب جبکہ صورت حال یہ ہے کہ منٰی اور مکہ کے درمیان جو کھلا میدان اور جنگل نظر آرہا تھا منٰی اور مکہ کی بڑھتی ہوئی آبادی نے اس کے درمیان کے فاصلہ کو ختم کردیا ہے، مشاہدین کا کہنا ہے کہ اب کوئی بھی انسان ان دونوں کے درمیان کی آبادی کے اتصال کو دیکھ کر یہ فرق نہیں کرسکتا کہ منی اور مکہ دو الگ الگ شہر اور آبادی ہیں، منٰی کے مکانات مزدلفہ، اسی طرح فناء مکہ سے متجاوز ہوکر مکانات ومساکن مکۃ المکرّمہ سے ایک دم متصل ہوگئے ہیں حتیٰ کہ منٰی بھی مکہ کی بلدیہ میں شامل کرلیا گیا ہے اور منٰی کی سہولیات نیز نظام حکومت وغیرہ کا پورا کنٹرول بھی مکۃ المکرّمہ کی انتظامیہ مکہ کا ایک محلّہ سمجھ کر کررہی ہے، ایسی صورت حال کے پیش نظر اب ماضی اور حال کی اس زبردست تبدیلی کی وجہ سے منٰی پر مکہ کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں؟

ماسبق کی بیان کردہ دونوں مرسل روایتوں اور نصوص کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدود منی منصوص علیہ ہے اور ولا مساغ للاجتهاد فی المنصوص کی بنیاد پر منٰی کی حدود توقیفیہ اور شرعیہ میں تو کسی طرح کی کوئی ترمیم کرکے منٰی کو مکہ کہنے کا امت کے کسی فرد کو حق نہیں ہے۔

البتہ لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان والاحوال کے پیش نظر منٰی اور مکہ کے

سلسلے میں قصر واتمام کے متعلق ہم نصوص فقہیہ کی روشنی میں کوئی حکم ظاہر کر سکتے ہیں، یہ مسئلہ اسلئے اہمیت کا حامل ہے کہ عندالاحناف قصر عزیمت اور واجب ہے، درمختار میں ہے: (صلی الفرض الرباعی رکعتین) وجوبا لقول ابن عباس ان الله فرض علی لسان نبیکم صلوة المقیم اربعا والمسافر رکعتین، کہ چار رکعات فرض کو وجوبا دو رکعات پڑھے ابن عباسؓ کے قول کی بنیاد پر کہ اللہ تعالی نے تمہارے نبی ﷺ کی زبان مبارک پر مقیم کیلئے چار رکعتیں فرض فرمائیں اور مسافر کیلئے دو رکعتیں فرض فرمائیں۔

لہذا عندالاحناف مکہ میں اقامت پذیر انسان منٰی کی حدود میں داخل ہو یا حدود منٰی سے متجاوز ہو تو اسکے قصر واتمام کا مسئلہ کیا ہوگا؟ چنانچہ فتاوی شامی میں ہے کہ جو دیہات شہر کے مکانات سے متصل ہو صحیح قول کے مطابق (قصر واتمام کے حق میں) شہر کے حکم میں ہے:

(۱) واشار الی انہ یشترط مفارقة ما کان من توابع موضع الاقامة کربض المصر وھو ما حول المدینة من بیوت ومساکن فانہ فی حکم المصر وکذا القری المتصلة بالربض فی الصحیح. (شامی: ج/۲،ص/۱۲۱)

اور اشارہ کیا اس بات کی طرف کہ (قصر کیلئے) موضع اقامت کے اطراف سے مفارقت شرط ہے، جیسا کہ ربض مصر (اور ربض شہر کے اردگرد کے گھر اور مسکنوں کا حصہ ہے) اسلئے کہ وہ شہر کے حکم میں ہے اور اسی طرح (شہر کے حکم میں ہے) صحیح قول کے مطابق شہر کے مکانات سے متصل دیہات بھی۔

(۲) الصحیح ماذکر انہ یعتبر مجاوزة عمران المصر لاغیر الا اذا کان ثمة قریة او قری متصلة بربض المصرفحینئذ تعتبر مجاوزة القری الخ.. (الفتاوی الھندیہ: ج/۱،ص/۱۳۹)

صحیح وہ ہے جو مذکور ہے کہ شہر کی آبادی سے متجاوز ہونا معتبر ہے نہ کہ اسکے ماسوا سے

مگرجبکہ وہاں کوئی دیہات ہویا شہر کے مکانات سے متصل دیہات ہوتواس وقت دیہاتوں سے تجاوز کرنا معتبر ہوگا..الخ...

(۳) وان كانت القرى متصلة بربض المصر فالمعتبرمجاوزة القرى هو الصحيح . (الفتاوى الخانيه:ج/۱،ص/۱٦٥) ،اوراگر دیہات شہرکےمکانات سے متصل ہوتو معتبر دیہات سے تجاوز کرنا ہے یہی صحیح ہے۔

(٤) والصحيح ما ذكرنا انه يعتبرعمران المصر الا اذا كانت ثمة قرية او قرى متصلة بربض المصر فحينئذ يعتبر مجاوزة القرى . (الفتاوى التاتارخانية :ج / ۲، ص/ ٥)

صحیح وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ (حکم قصرمیں) شہر کی آبادی کا اعتبار ہے مگر جبکہ وہاں کوئی دیہات ہو یا شہر کے مکانات سے متصل دیہات ہوتو اس وقت دیہات سے تجاوز کرنا معتبر ہوگا۔

(٥) علامہ زین الدین ابن نجیم مصری البحر الرائق میں تحریر فرماتے ہیں:

وصحح قاضي خان في فتاواه انه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر ۔ (البحرالرائق: ج/۲،ص/۱۳۹) قاضی خان نے اپنے فتاوی میں اس قول کی تصحیح فرمائی ہے کہ (قصر کیلئے) شہر کے مکانات سے متصل دیہات سے تجاوز کرنا ضروری ہے۔

یہ بات بھی یہاں عرض کردینا مناسب رہے گا کہ عالم اسلام کی مشہور و معروف شخصیت حضرت مولانا تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے شؤون حرمین شریفین کے رئیس، ہیئت کبار العلماء کے ممبر عبداللہ بن سہیل سے منٰی کی حدود اور پھر نیت اقامت کے متعلق ایک استفتاء ارسال فرمایا تھا، جسمیں موصوف نے یہی فتوی دیا تھا کہ قصر و اتمام اور نیت اقامت کے حق میں منٰی مکۃ المکرّمہ میں شامل ہے۔

اسی طرح دارالافتاء جامعہ اشرفیہ لاہور سے بھی حضرت مفتی شیر محمد علوی صاحب نے بھی اس طرح کے ایک استفتاء کے جواب میں قصر و اتمام کے حق میں منیٰ و مکہ کو ایک قرار دیا ہے، اور اس فتویٰ پر مدرسہ صولتیہ میں ۲۰۰۰ء میں ہند و پاک سے تشریف لانے والے آٹھ مفتیان کرام کی تصدیقات ثبت ہیں۔

مذکورۂ بالا نصوص فقہیہ اور فقہائے عظام کی صراحت سے ثابت ہوتا ہے کہ اب مکہ و منیٰ قصر و اتمام کے مسئلہ میں ایک شہر کے حکم میں ہے لہذا مسافر و مقیم کیلئے درج ذیل احکام جاری ہوں گے۔

(۱) اگر کوئی حاجی مکہ و منی میں پندرہ روز اقامت کی نیت کرتا ہے تو منی آ کر وہ قصر نہیں کرے گا۔

(۲) مکہ میں اقامت پذیر منیٰ کی جہت سے آگے بڑھے تو جب تک حدود منیٰ سے تجاوز نہیں کرے گا اتمام ہی کرے گا نیز مقیم ہی رہے گا اور یہی حکم ہوگا جبکہ منیٰ میں اقامت پذیر انسان مکہ میں داخل ہو یا مکہ کی جہت سے آگے سفر کرنا چاہے تو حدود مکہ سے متجاوز ہوئے بغیر قصر نہیں کرے گا کیوں کہ قصر و اتمام کے مسئلہ میں دونوں شہر، شہر واحد کے درجہ میں ہیں۔

(۳) آٹھویں ذی الحجہ کو مکہ مکرمہ سے حجاج کے منیٰ منتقل ہونے سے قصر و اتمام کے متعلق یہی سمجھا جائے گا کہ مکہ سے کسی اور مقام پر حجاج نے قیام کیا ہے بلکہ اسے قیام مکہ ہی کا حکم دیا جائے گا اور اتمام کریں گے۔

(۴) جو حضرات مکہ میں پہلے سے مقیم ہیں وہ حضرات منیٰ میں جا کر بھی اتمام ہی کریں گے کیوں کہ اب بھی وہ مقیم ہی شمار ہوں گے۔

(۵) اسی سے قربانی کا مسئلہ بھی واضح ہوگیا کہ منیٰ و مکہ میں پندرہ دن کی اقامت کی نیت سے صاحب مال پر قربانی واجب ہوگی چاہے وہاں پر کرے یا کسی اور جگہ۔

(٦)اگرایام منٰی میں جمعہ کا دن پڑتا ہے تو منٰی میں جمعہ قائم کرنا ضروری ہوگا۔

یہ بات ملحوظ رہے کہ نماز اور قربانی کے ان احکام کے ماسوا مبیت منٰی اور دیگر احکام کیلئے منٰی ہی آنا پڑے گا ،ورنہ سنت ادانہیں ہوگی، اس بات کو لوگوں کے سامنے لانا از حد ضروری ہے، ورنہ دونوں کوایک شمار کرنے کی وجہ سے لوگ اس مسئلہ کو پورے طور پر نہیں سمجھ سکیں گے تو مبیت منٰی میں شب باشی کرنے کے بجائے بلا کسی عذر شرعی کے محض آرام اور تن پروری کے خاطر غیر منٰی یعنی مکۃ المکرّمہ میں رہنا ہی پسند کریں گے،مبیت منی کی سنیت حدود منٰی میں قیام کرنے سے ہی ادا ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

❖❖❖

نشہ آور اشیاء

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

شریعت اسلامی انسان کے لئے اللہ تعالی کا بھیجا ہوا نظام حیات ہے، اور اسلام نوع انسانی کی اصلاحِ حیات اور خیر وسلامتی کی طرف قیادت ورہنمائی کرتا ہے، نیز انسان میں ضعف، پستی پیدا کرنے والے اور جسم کو پگھلانے والے اسباب سے اس کی حفاظت کرتا ہے؛ چونکہ انسان ہی وہ مخلوق ہے جس کو اللہ تبارک وتعالی نے دیگر مخلوقات پر کرامت وشرافت بخشی ہے؛ ارشاد ہے: ولقد کرّمنا بنی آدم ...(الاسراء: ۷۰)

انسان کو جو کرامت وشرافت بخشی گئی ہے اس کی ایک وجہ وہ استعداد اور صلاحیت ہے جو اللہ نے اس کی عقل وفطرت میں ودیعت فرمائی ہے جس کی بناء پر وہ خلافت فی الارض کا اہل ہوا، اور اسی عقل وخرد کے ساتھ وہ پلتا بڑھتا ہے اور اسی کے نتیجہ میں انسانی زندگی میں تغیرات وتبدلات ہوتے ہیں تا کہ انسان حیات کے لئے جو کمال مقدر ہے اس کو حاصل کرے۔

اسی عقل وخرد سے انسان کائنات کی تخلیق میں غور وفکر کرتا ہے اور اسی عقل سے اپنے مشاغل اور معاش ومعیشت کے لئے لازم امور دنیویہ کی تدبیریں کرتا ہے، اور اللہ نے اس کو امور دنیویہ کی بہتری کے لئے مال بھی عطا کیا جو کہ عَصَب الحیات ہے تا کہ مصالح وضروریات کی تکمیل ہو۔

اسی شرافت وکرامت اور دیگر مشاغل وضروریات کی بناء پر اللہ تعالی نے ان تمام اشیاء کو حرام قرار دیا جو انسانی عقل کو ضرر رساں ہو، اس کے ادراک میں فساد پیدا کرنے والی ہو، جیسے خمر اور دیگر نشہ آور اشیاء جو انسان کی عقل وخرد ہی نہیں بلکہ جسم سلیم میں بھی نقصان پیدا کر دیتا ہے۔

اور اسلام ہی وہ دین ہے اور اسی کا یہ امتیاز ہے کہ اس نے انسانی صحت وثبات کے پیش نظر اشیاء خورد ونوش کی حلال وحرام یا جائز وناجائز میں تقسیم کر کے نوع انسانی پر احسان کیا اور ان تمام مطعومات ومشروبات کو حرام قرار دیا جو انسان کو جسما، عقلاً اور روحانی اعتبار سے ضرر رساں ہو، اسی طرح ہر اس وسیلہ کا بھی سد باب کیا جو انسان کے مال وثروت میں اثر انداز ہو اور مال کے ضیاع کا سبب بنے، کیوں کہ مال کو بھی ایک حیثیت عطا فرما کر قدر وحفاظت کے اصول بیان کئے اور اسراف وتقتیر کی مذمت فرمائی کیوں کہ یہ دونوں مصالح انسانی کو نقصان دہ بھی ہے اور حیات وزندگی کو خراب وویران کرنے والے بھی۔ والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا ..(الفرقان : ٦٧)

دور حاضر میں غیر مسلم اقوام ترقی یافتہ ہوں یا پسماندہ، شراب اور بعض دوسری نشہ آور اشیاء کو لوازمات اور ضروریات زندگی سمجھتی ہیں، اسلام میں تمام مسکرات کے بارے میں حکم بیان فرمایا گیا ہے اور انسانی عقل وجسم، مال اور اس سے متعلق سوسائٹی کی حفاظت وصیانت ہی کے لئے مسکرات کو حرام قرار دیا۔

شریعت کے رمز شناس اور اس کے مزاج ومذاق سے آگاہ علماء نے لکھا ہے کہ بنیادی طور پر احکام شرع کے ۵ مقاصد ہیں: جان کی حفاظت، دین کی حفاظت، عقل کی حفاظت، عزت وآبرو کی حفاظت اور مال کی حفاظت۔

شریعت کے جتنے احکام ہیں؛ خواہ وہ مرضیات ہو یا منہیات، اور ان کا کیا

جانا مطلوب ہو یا ان کا ترک کرنا مقصود ہو، وہ بہر حال انہی پانچ مقاصد کی تکمیل ہے، ان مقاصد پنچگانہ میں سے عقل کی حفاظت اس کے بغیر ممکن نہیں کہ ان تمام چیزوں پر روک لگائی جائے جو عقل ودماغ کے توازن کو متأثر کردیتے ہیں۔

مولانا بدرالحسن قاسمی فرماتے ہیں: عقل کی حفاظت سے نہ صرف منشیات کی لعنت سے معاشرہ پاک ہوتا ہے بلکہ انسانی عقل پر اثر انداز ہونے والی ہر اس چیز کی روک تھام ہوجاتی ہے جو انسانی زندگی اور اس کی تہذیب کے لئے مضر ہے۔(مقاصد شریعت، تعارف وتطبیق: ص/ ۵۸، ط: ایفا پبلیکیشنز)

اور عقل کو متاثر کرنے میں نشہ اور شراب سرفہرست ہے جو انسان کو وقتی طور پر عقل وشعور سے محروم کردیتا ہے اور ہوش وخرد سے عاری کر کے ایسی ایسی حرکتوں کا ارتکاب کراتا ہے اور زبان سے وہ کچھ کہلاتا ہے کہ حالت اعتدال میں وہی شخص اس کے تصور سے بھی پشیمان ہو اور گھن محسوس کرے، اسی لئے شریعت اسلامی نے اس سلسلہ میں خوب شدت برتی ہے۔

چوں کہ آج کل خمر وشراب کے عنوان سے متعارف اشیاء کے علاوہ بہت سی اشیاء کا استعمال ہورہا ہے اور وہ ضرر رساں بھی ہے جیسے افیون، کوکین، گانجا وغیرہ، اس پر گفتگو کرنے سے پہلے مناسب ہے کہ خمر، سکر اور مخدر کی لغوی، اصطلاحی وضاحت کردی جائے اور لگے ہاتھ اس کی علامات بھی بیان کردی جائے۔

خمر، سکر اور مخدر کی لغوی، اصطلاحی تعریف:

شراب جس کو قرآن نے ''خمر'' سے تعبیر کیا ہے؛ اس کی تعریف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ وہ انگور کے کچے رس کا نام ہے جس میں جوش اور شدت پیدا ہوجائے اور جھاگ اٹھ جائے، جبکہ صاحبین کے یہاں جھاگ اٹھنے کی شرط نہیں ہے۔

احکام القرآن میں ہے: والخمر عند الامام ابی حنیفة النیء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد . وذهب الامامان الی عدم اشتراط القذف ویکفی الاشتداد. (احکام القرآن للشیخ ظفر احمد العثمانی : تحقیق معنی الخمر،ص: ۳۸٦ ، ج:۱، ط: ادارة القرآن کراچی)

لغوی اعتبار سے خمر میں ہر وہ نشیلہ مشروب داخل ہے جو عقل کو مختل کر دے۔

سمیت بذلك لمخامرتها العقل . (الصحاح تاج اللغة: مادة خمر: ص:٦٤٩،ج:۲،ط: دارالعلم بیروت)

امام لغت علامہ زبیدی فرماتے ہیں: لانها تخمر العقل وتستره اور کچھ سطروں کے بعد مصباح کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں: اسم لکل مسکر خامر للعقل .(تاج العروس: مادة خمر، ص: ١٨٦،١٨٧،ج:۳)

صحابہ نے بھی یہی مفہوم لیا ہے، حضرت عمرؓ نے منبر رسول پر خطبہ دیتے ہوئے خمر کی حقیقت بیان کی اور دوران خطبہ ارشاد فرمایا: والخمر ما خامر العقل. (مسلم شریف :کتاب التفسیر ، باب فی نزول تحریم الخمر، رقم الحدیث : ۳۰۳۲،ط:دار ابن حزم)

حضرت عمرؓ کی اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ مے نوشی جو آج فرنگی تہذیب میں جائز ہی نہیں بلکہ عین اس تہذیب کا جزو بنے ہوئے ہیں اور دلیل اعزاز ہیں اسی طرح قدیم عربی تہذیب کا بھی جزو تھے اور لوازم شائستگی میں سے سمجھے جاتے تھے۔

اور سکر یا نشہ ایسے سرور کو کہتے ہیں جو عقل کو زائل کر دے اور نشہ کی وجہ سے عقل کے زوال کی کیفیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے: فلا یعرف به السماء من الارض یعنی زمین و آسمان میں تمیز نہ کر سکے، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کی تعریف یہ ہے: بل یغلب علی العقل فیهذی فی کلامه .

بعض حضرات نے نشہ کی یہ کیفیت بیان کی: السکران الذی تصح به التصرفات ان یصیر بحال یستحسن ما یستقبحه الناس و بالعکس لکنه یعرف الرجل من المرأة . (رد المحتار علی الدرالمختار : کتاب الطلاق، مطلب فی تعریف السکران وحکمه ،ص:٤٢٣،ج:٢،ط:مکتبه نعمانیه دیوبند)

لیکن زوال عقل کی جونوعیت صاحبین کے نزدیک مدار حکم ہے وہی مفتی بہ ہے ومال اکثر المشائخ الی قولهما وهو قول الائمة الثلاثة ، واختاروه للفتوی لانه المتعارف، وتأید بقول علی رضی الله عنه :اذا اسکر هذی . رواه مالك والشافعی. (حواله بالا: ص/٤٢٣،٤٢٤)

نشہ آوراشیاء کا تعارف:-

(ا) افیون:- یہ ایک یونانی لفظ سے مشتق ہے، افیون اس خشک شدہ لیس دارعرق کا نام ہے جو پوست کے کچے ڈوڈے سے نکالا جاتا ہے، اسی پوست کو لاطینی زبان میں Papaver Somni ferum اورعربی زبان میں خشخاش کہا جاتا ہے ۔(دائرۃ المعارف:ص:٢،ج:٣،ط:یونیورسٹی پنجاب لاہور)

پوست کا پودا، جس کی کاشت گیہوں اور جَو کے کھیتوں کے درمیان میں کی جاتی ہے، ان کے بنانے کا طریقہ ابھی اوپر مذکور ہوا، لیکن اس میں دوسرے بھی کچھ اجزاء کی ملاوٹ ہوتی ہے جیسے مورفین، کوکایین وغیرہ، افیون انتہائی خطرناک نشہ آور چیز شمار کی جاتی ہے، اس کے استعمال سے پیدا ہونے والے نقصانات کی تفصیل بعد میں ذکر کی جائے گی ۔

(مرسلہ مقالات، بعنوان انواع المخدرات: ص:١١)

درخت خشخاش کے کچے پھلوں یعنی کوکنار (پوست خشخاش) میں شگاف دینے سے دودھیا رس نکلتا ہے اس کو ہوا میں خشک کر لیتے ہیں، یہی افیون ہے، تازہ حالت میں سرخ

بھوری اورعرصہ کے بعد سخت اورسیاہی مائل ہوجاتی ہے۔(نوجوان تباہی کے دہانے پر: باب :۱۴،ص:۱۸۸،ط: مکتبۂ جاوید دیوبند)

(۲) مورفین: یہ افیون ہی کی ایک قسم ہے اورافیون ہی سے بنایا جاتا ہے، یہ نام الہ مورفیوس کی طرف منسوب ہے، اس ڈرگ (Drug) کا استعمال Pain Keller دواؤں میں بھی ہوتا ہے۔(مرسلہ مقالات، بعنوان انواع المخدرات:ص:۸)

(۳) ہیروئین : یہ مورفین سے بنایا جاتا ہے اور مورفین سے زیادہ خطرناک ہے، ۱۸۹۸ میں اس کا انکشاف ہوا اور بیئر کمپنی نے دواؤں میں اس کا استعمال کیا لیکن بعد میں اس کا برا اور خطرناک استعمال مخدر اور نشہ کی صورت میں ہوا۔(مذکورہ بالا مقالہ)

یہ مارفین کے قبیلے سے سفید قلمی تلخ مزہ، پانی میں حل پذیر ہے، یہ مارفین سے پانچ گنا مضعف اثر کرتا ہے، لوگ شدید کھانسیوں میں استعمال کرتے ہیں، پھر عادی ہوجاتے ہیں۔(نوجوان تباہی کے دہانے پر:ص:۱۹۰)

(۴) کوکین : یہ خام افیون سے نکالا جاتا ہے اور مزدور طبقہ چستی کے لئے زیادہ استعمال کرتا ہے، اس کا وزن افیون کی بنسبت ۵,۰ سے ۵,۲ تک زیادہ ہوتا ہے، نیز ''کوکا'' پودے سے بھی اس کو نکالا جاتا ہے، اس کی کاشت جنوبی امریکا، پیرو، کولمبیا، انڈونیشیا اور ہند میں ہوتی ہے، اس کی کاشت کے لئے درجۂ حرارت کا زیادہ ہونا ضروری ہے اور کوکا طویل العمر پودا ہے جو ۲۰ سال تک باقی رہتا ہے اور ایک سال میں ۶ مرتبہ اس سے پیداوار حاصل ہوتی ہے۔

اس پودے سے سفید لیسدار، انتہائی قاتل وزہریلا مادہ نکالا جاتا ہے جو صاف صفاف ہوتا ہے اسی کو کوکین بولتے ہیں، اس کا استعمال ۳ طرح ہوتا ہے (۱) سونگھ کر (۲) انجکشن کے ذریعہ (۳) چبا کر، ہاں! طبی رہنمائی سے زیادہ استعمال کی صورت میں موت بھی

واقع ہوسکتی ہے ،مزدور طبقہ جب اس کا استعمال کرتا ہے تو انہیں قوت کا احساس ہوتا ہے اورتعب وتکان کا احساس ختم ہو جا تا ہے۔(مرسلہ مقالات، بعنوان انواع المخدرات: ص:۱۳۰)

چوں کہ یہ اقسام ثلاثہ افیون سے بنتی ہیں ،ہاں ! آخر الذکر افیون کے علاوہ دوسرے پودے سے بھی بنائی جاتی ہے،لیکن ان چیزوں کا استعمال نقصان دہ ہے،ان کے نقصانات ومضرات بھی افیون سے کم نہیں،لہذا وہ بھی بعد میں ذکر کر دیئے جائیں گے۔

(۵) قات : ایک قسم کا درخت ہے،اس کو بھی چبا کر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے فوائد کوکین کی طرح ہے ،اس کی کاشت یمن میں زیادہ ہے ، اس میں فعال مادہ Cathine ہوتا ہے اور اس کے پودے سے پتے نکال کر چبایا جاتا ہے اور دھیرے دھیرے اس کا عرق چوسا جاتا ہے۔(مرسلہ مقالات، بعنوان انواع المخدرات)

یہ بھی ایک طویل العمر پودا ہے جس کی اونچائی ایک دو میٹر ہوتی ہے،اس کی کاشت یمن،افغانستان اور وسط ایشیا میں ہوتی ہے،اس کی اول پیدائش کہا ہوئی ؟ اس میں ۲ گروہ ہے، بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اس کا اول ظہور ترکستان اور افغانستان میں ہوا جبکہ دیگر بعض حضرات کی تحقیق کے مطابق اس کا اول مسکن حبشہ ہے،اس کا کوئی پھل نہیں ہوتا، اس کے چھوٹے چھوٹے ہرے پتے چبائے جاتے ہیں۔(مرسلہ مقالات)

آج کل کھیل کود کے میدانوں میں اس کا استعمال ہو رہا ہے بلکہ اب تو اس کی ایک عام عادت ہوگئی ہے کہ خوشی ،غمی اور ماتم کے وقت نیز فارغ وقت کو گزارنے کے لئے ٹائم پاس کے طور پر بھی اس کا استعمال ہوتا ہے۔

(۶) حشیش : (نشہ آور گھانس، بھنگ) یہ قُنّب (پٹ سن کی ایک قسم جس سے بھنگ بنائی جاتی ہے) سے نکالا جاتا ہے جس کی کاشت امریکہ،افریقہ،ایشیا،یورپ میں ہوتی ہے،اس کے اور بھی نام ہے جیسے مارجیوانا جو خشک حشیش کی شکل میں ہوتا ہے اور بھنگ

یہ کچھ پتوں کی شکل میں ہوتا ہے جس میں فعال مادہ خشک حشیش کی بنسبت کم ہوتا ہے اور ''ریت الحشیش''، جو مانع مادہ ہے لیکن پانی میں حل پذیر نہیں ہے۔

حشیش ایک کھردرا اور لیسدار پودا ہے، اس کی جڑیں ستون نما ہوتی ہے اور اس کا جثہ اندر سے خالی ہوتا ہے، یہ مذکر و مونث دونوں قسم کا ہوتا ہے، ان دونوں میں تمیز اس طرح ہوتی ہے کہ مذکر زیادہ شاخ والا اور رنگدار ہوتا ہے اور اس کا پھل معتدل اور ورقدار ہوتا ہے، جبکہ مذکر کا پھل نرم اور کملایا ہوا ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا اشیاء مسکرہ کا طریقہ استعمال: -

(ا) حشیش: - تدخین کے طریقہ سے، بیڑی، سگریٹ وغیرہ میں ملا کر استعمال ہوتی ہے، یہ طریقہ مصر میں عام ہے۔

شراب کی طرح؛ اس طریقہ پر کہ اس کے پتے اور زہریلی شاخیں توڑ کر پانی میں پگھالا جائے پھر اس کو پیا جائے، یہ طریقہ ہندوستان میں رائج ہے۔

کھانے کے طریقہ سے: اس طرح کہ نیلی چیز یا کھانے کی کوئی چیز کے ساتھ ملا یا جائے۔

(۲) افیون: - طب میں اس کا استعمال درد میں تخفیف کے لئے ہوتا ہے یا مائع دواؤں میں ڈالکر مریض کو دیا جاتا ہے اور بعض اوقات گولیوں میں ملا دیا جاتا ہے اور مریض کو دیا جاتا ہے۔

طب کو چھوڑ کر عادت کے طور پر اس کے استعمال کے طریقے مختلف ہیں:

- تدخین کی راہ سے بیڑی سگریٹ وغیرہ میں۔
- پانی میں ملا کر پینا اور اس کے بعد چائے پی لیتے ہیں۔
- کبھی زبان کے نیچے رکھ کر چوسا جاتا ہے۔

□ کبھی کوئی میٹھی چیز میں ملا کر یا چائے ،قہوہ جیسی مائع چیز میں ملا کر استعمال میں لاتے ہیں۔

(۳) قات: اس کے سبز پتے چبائے جاتے ہیں،طویل وقت تک اس کا عادی اس کو منھ میں چباتا رہتا ہے اور اس کا عرق نگلتا رہتا ہے،بعض مرتبہ تدخین کے طریقہ سے بھی استعمال میں لے آتے ہیں تو کبھی پانی وغیرہ میں ڈالکر۔

(۴،۵) مورفین ، ہیروئین : اس کا سونگھ کر استعمال عام ہے۔

(۶) کوکین: اس کا طریقۂ استعمال حشیش کی طرح ہیں۔(مرسلہ مقالات،بعنوان انواع المخدرات)

مذکورہ بالا اشیائے مسکرات کے استعمال کے مضرات ونقصانات:۔

(۱) حشیش: ۔ مختلف محققین اور مصنفین نے اس کے چند مضرات کے ذکر کرنے پر اکتفاء کیا ہے؛لیکن علامہ ابن حجر مکیؒ فرماتے ہیں: قال بعض العلماء: وفی أکلها مائة وعشرون مضرة دينية ودنيوية . اور پھر وہ مضرات بھی بیان کئے ہیں،ان میں سے کچھ درج ذیل ہے:۔

وہ خراب اور ردی سوچ کو دعوت دیتا ہے،فطری رطوبتوں کو خشک کر دیتا ہے،جسم میں امراض کو دعوت دیتا ہے،نسیان پیدا کرتا ہے،موت فجائت کا سبب بنتا ہے،عقل میں اختلال و فساد پیدا کرتا ہے،تپ دق،مرض سِل،استسقاء کا شکار ہوجاتا ہے،قوت فکریہ،قوت ذاکرہ میں فساد پیدا ہوتا ہے،افشاء سر،غیرت وحیاء اور مروت ومودت کا فقدان ہوجاتا ہے،عقل ودانائی ختم ہوجاتی ہے،ابلیس کی ہمنشینی ورفاقت کے نتیجہ میں ترک صلوات وفرائض اور حرام چیزوں کا خوگر ہوجاتا ہے،برص،جذام،دائمی رعشہ،احتراق دم،درد جگر،منھ میں بدبو،دانتوں کا صحیح سالم نہ رہنا، آنکھ کے پپوٹوں سے بال اکھڑ جانا،دانتوں کا پیلا پڑ جانا۔کچھ قبائح ذکر کرنے کے بعد تحریر

فرماتے ہیں: اس مسکر مذکور کے قبائح میں سے ایک یہ بھی ہے کہ قرب موت جاں کنی کے وقت وہ شہادتین بھی بھول جاتا ہے اور یہ تو ادنی قبائح ہے، اورآ گے فرماتے ہیں: یہ تمام خرابیاں افیون اور دیگر اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے؛ بلکہ افیون میں اس کے علاوہ اور بھی خرابیاں ہے۔

قال بعض العلماء: وفی اکلها مائة وعشرون مضرة دينية ودنيوية، منها: تورث الفكرة الرديئة وتجفف الرطوبات الغريزية وتعرض البدن لحدوث الامراض وتورث النسيان وتصدع الرأس وتقطع النسل وتجفف المنى وتورث موت الفجاءة واختلال العقل وفساده والدق والسل والاستسقاء وفساد الفكر ونسيان الذكر وافشاء السر وانساء الشر وذهاب الحياة وكثرة المراء وعدم المروءة ونقض المودة وكشف العورة وعدم الغيرة واتلاف الكيس ومجالسة ابليس وترك الصلوات والوقوع فى المحرمات والبرص والجذام وتوالى الاسقام والرعشة على الدوام وثقب الكبد واحتراق الدم والبخر ونتن الفم وفساد الأسنان وسقوط شعر الاجفان وصفر الاسنان وغشاء العين والفشل وكثرة النوم والكسل وتجعل الاسد كالعجل وتعيد العزيز ذليلا والصحيح عليلا والشجاع جبانا والكريم مهانا، ان اكل لايشبع وان اعطى لا يقنع وان كلم لايسمع، تجعل الفصيح ابكما والذكى ابلما، وتذهب الفطنة وتحدث البطنة وتورث العنة واللعنة والبعد عن الجنة. ومن قبائحها انها تنسى الشهادتين عند الموت؛ بل قيل: ان هذا ادنى قبائحها، وهذه القبائح كلها موجودة فى الافيون وغيره مما سبق بل يزيد الافيون. (الزواجر عن اقتراف الكبائر: كتاب الاطعمة، الكبيرة السبعون بعد المائة: اكل المسكر الطاهر: ص:٢٩١،٢٩٢، ج:١، ط:دار الشعب)

(٢) افیون :-

نینداوراونگھ کی رغبت وخواہش، پپوٹے کا ڈھیلے پڑ جانا اوراس کی حرکت میں کمی

،جسم میں کھجلی، چہرے کا پیلا پڑ جانا، پسینہ کا بڑھ جانا، متلی اور قے کا احساس ہونا، عورت سے مخصوص تعلقات کی شہوت میں اضطراب واقع ہونا، مادۂ تولید کی کمیت میں کمی آ جانا، تنفس کی حرکت رفتار میں کمی آ جانا، قلبی نبض کے اعتدال میں قلت، معدے کی حرکت میں کمی۔

اس کے نفسیاتی اعتبار سے آثار یہ ہے کہ اس کے عادی کو ابتداءً وہمی سعادت اور خوشی کا احساس ہوتا ہے، بوجھ اور ذہنی تکان میں کمی کا احساس ہوتا ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ کسی بھی کام کے لئے بہت ہی زیادہ قوت حاصل ہوگئی؛ حتی کہ اطباء نے افیون اور اخلاقی بے راہ روی جیسے چوری، جنسی حرکتیں وغیرہ کے درمیان بھی جوڑ اور ربط بیان کیا ہے، ہاں! اس کا اثر ختم ہو جانے کے بعد بے چینی اور پریشانی محسوس ہوتی ہے لیکن اس کا اثر تقریبا ۱۰ گھنٹے کے بعد ختم ہوتا ہے؛ نیز کام کاج کے درمیان پہنچی ہوئی تکلیف کا اب خوف ہوتا ہے اور عملی طور پر اس کے شعور کی ابتداء ٹھنڈی، دست، بہت ہی پسینہ، بے خوابی وغیرہ سے ہوتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ یہ امراض اور تکلیفیں مسلسل ۳ دن تک باقی رہتا ہے اور موت کا واقع ہو جانا بھی ممکن ہے۔

علامہ ابن حجر مکی فرماتے ہیں کہ اس میں خلقی مسخ بھی ہوتا ہے، عقل میں بھی فساد ہوتا ہے اور اس کا عادی بدترین حالت تک پہنچ جاتا ہے۔ ان کے الفاظ میں: وهذه القبائح كلها موجودة فى الافيون وغيره يشاهد من احوال آكليه، وعجيب ثم عجيب ممن يشاهد من احوال آكليه تلك القبائح التى هى مسخ البدن والعقل وصيرورتهم الى اخس حالة وارث هيئة واقذر وصف وافظع مصاب لايتأهلون لخطاب ولا يميلون قط الى صواب ولا يهتدون الا الى خوارم المروآت وهو اذم الكمالات وفواحش الضلالات . (الزواجر: كتاب الاطعمة، ص:۲۸۸، ج:۱، ط:دار الشعب)

(۳) کوکین:-

اس کے استعمال سے ابتداءً راحت، نشاط اور ہلکے نشہ کا احساس ہوتا ہے، لیکن یہ حالت ہمیشہ نہیں رہتی؛ کیوں کہ تھوڑی ہی مدت گذرنے کے بعد سستی، پورے جسم میں کمزوری اور تکان محسوس ہوتا ہے اور یہ حالت اس کو دوبارہ کوکین کے نشہ پر ابھارتی ہے تو وہ دوبارہ کوکین لیتا ہے، اب اس میں بے جا جسمانی حرکتیں بھی ظاہر ہوتی ہے خاص کر Hallucinations، اب اس کو ایسا لگتا ہے کہ اس کے اطراف کی چیزیں حرکت کررہی ہے اور چھوٹے چھوٹے کیڑے اس کے جسم پر چل رہے ہیں اور اس کو کاٹ رہے ہیں، لہذا وہ اس کو رگڑتا رہتا ہے، ہوتے ہوتے وہ سوئی یا کلپ کام میں لاتا ہے تا کہ جسم سے ان کیڑوں کو نکال دے۔

اور اگر یے سال تک کوکین استعمال کیا جائے تو انسانی جسم کے تمام وظائف میں انحطاط واقع ہوجاتا ہے اور اب وہ سماج کا ایک مفلوج شخص بن جاتا ہے۔

ابراہیم بن احمد وقفی ان اشیاء کے مضرات پر تفصیل سے روشنی ڈالتے ہیں، وہ فرماتے ہیں:

مضار الحشيش:

يستخرج الحشيش من نبات القنب الهندى، وله تأثير سئ، فالحشاش المبتدئ يشعر باستعداد للحركة، ونشاط فى المعدة، ثم يشعر بانقباض فى الصدر وثقل فى الرأس وضغط الصداع، وتحذير فى عضلات الأطراف وتنملها، ويعتريه طنين فى الآذان وانقباض وثقل عام، وجفاف فى الفم والحلق والبلعوم، ويتوهم أن له من القوة ما ليس لغيره، فيرى نفسه حاملا جملا على إصبعه. وخطر الحشيش يفوق خطر السكر فى كثير من الأحيان؛ لأن

الحشاش يصاب بضلالة الحواس من سمع وبصر وشم ولمس وذوق، وبضعف فى التفكير، فيصبح قابلا للتلقن من نفسه أو من غيره .

مضار الأفيون:-

الأفيون عصير مكثف مستخرج من نبات الخشخاش، وإذا اعتاد المرء على الأفيون أصبح أسير قيوده، قليل الأكل ، كثيرالأمراض ، معتاد الكسل والتقاعد والخمول.

مضار الكوكايين :-

يشعر الشام للكوكايين بخفقان وحصر فى القلب، وعسر فى الكلام، ورجفة فى اليد، وقلة الشهية ، وكثرة البول، واضطراب فى الرؤية والسمع، وضعف فى البصر والعقل ، ويعتريه حزن عميق ، وملل وسآمة تدفعه إلى تكرار الجرعة وزيادة مقاديرها، ويجف اللسان، ويعترى المصاب وخز وتنمل وحكة ، فيشعر كأن نملا وحشرات تسير فوق جلده، ويصاب المدمنون بعد زمن قصير من إدمانهم باضطرابات عقلية، فتضعف فيهم الذاكرة، وتخور الإرادة العقلية، وتزول المروءة ، وتتغير حالة البدن فيحدث إسراع فى النبض ، وفقدان فى نظامه وميل إلى الإغماء ، وخناق فى الصدر ، وفقد فى الشهية ، وإسهالات وقىء وعنة ، ويصاب بالسل فى الرئة.

مضار القات: -

الناس فى اليمن رجالا ونساء وأولادا يخزنون القات، والتخزين فى عرفهم هو أن يمضغ أوراقه مضغا بطيئاً طويلا، ولا تتم مجالس القات بغير أباريق من الماء البارد.

ومـمـا لاريـب فيـه أن الـقات مضر بالصحة والنسل، فهو يفقد المرء شهـوـة الأكـل ، ويـفسـد أسبـاب الهضم، ويحدث شللا فى مجرى البول، ولا يـقـوى الباه، بل يضعفه ، ولهذا ترى أكثر اليمانيين ضعيفى البنية، صفر الوجوه ، قليلى النشاط.(تلك حدود الله :شرب الخمر، ص:٢١٢-٢١٤،ط:دارالعلوم اسلام آباد پاکستان)

(۴) مورفین: چوں کہ یہ افیون سے بنایا جاتا ہے۔

(۵) ہیروئین: یہ مورفین سے بنایا جاتا ہے۔

اول الذکر افیون سے خطرناک ہوتا ہے اور ثانی الذکر اپنے مصدر سے زیادہ خطرناک ہے، اور افیون سے ہونے والے مضرات ونقصانات اس سے پہلے ذکر کئے جا چکے ہیں۔

اور ان تمام مخدرات سے مجموعی طور پر جو نقصان ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ عقل وخرد میں اثر انداز ہوتا ہے، قریب کو بعید اور بعید کو قریب سمجھتا ہے، واقع شدہ کے بارے میں ذہول کا شکار ہوتا ہے، غیر واقع شدہ کے بارے میں خیالات آتے ہیں، وہ اوہام وخیالات کے سمندر میں غوطہ زنی کرتا ہے اور خیالات کی وادیوں میں ایسا بھٹکتا ہے کہ دین ودنیا تو کجا، خود اپنے آپ ہی کو وہ بھول جاتا ہے، جسم، صحت، اعصاب وغیرہ پر بھی مخدرات کا اثر ہوتا ہے اور یہ قاتل منشیات اس کے جسمانی اعضاء کو بیکار بنا دیتے ہیں۔

پھر مال کا تلف ہونا، امور خانہ داری کا خراب ہونا اور گھروں کا ویران ہو کر اجڑ جانا وغیرہ اور بھی نقصانات ہے۔

علامہ یوسف قرضاوی اس کو تفصیل سے ذکر فرماتے ہیں:-

ومـن ذلك تـلك الـمـواد التى تعرف باسم المخدرات مثل الحشيش والـكوكايين والافيون ونحوها مما عرف اثرها عند متعاطيها أنها تؤثر فى حكم

العقل على الاشياء والاحداث فيرى البعيد قريبا والقريب بعد. ويذهل عن الواقع ويتخيل ما ليس بواقع ويسبح فى بحر من الاحلام والاوهام وهذا مايسعى اليه متناولها حتى ينسو انفسهم ودينهم ودنيا هم ويهيموا فى اودية الخيال.

وهذا غير ماتحدثه من فتور فى الجسد وخدر فى الاعصاب وهبوط فى الصحة وخوف ذلك ما تحدثه من خور النفس وتميُّع الخلق وتحل الارادة وضعف الشعور بالواجب مما يجعل هؤلاء المدمنين لتلك السموم اعضاء غير صالحة فى جسم المجتمع.

فضلا عما وراء ذلك كله من اتلاف للمال وخراب للبيوت بما ينفق على تلك المواد من اموال طائلة ربما دفعها المدمن من قوت اولاده. (الحلال والحرام فى الاسلام : الباب الثانى: الحلال والحرام فى الاطعمة والاشربة ، الفصل فى المخدرات، ص:٧٦،٧٧.ط: الاتحاد الاسلامى العالمى)

جب اولاد کی تربیت میں خاطرخواہ توجہ نہیں دی جاتی تو وہ اپنے آباءواجداداور مربیین کی بے توجہی اورغفلت کے نتیجہ میں فساق وفجاراورشریرطبقہ سے تعلقات قائم کرتے ہیں، نتیجۃً وہ ہرمفسدہ اور رذیلہ کو ہیچ سمجھتے ہیں، آگے چلکر وہ ممنوعات ومحرمات کا ارتکاب کرتے ہیں جس میں یہ مسکرات بھی شامل ہوتے ہیں، پھرتو بے حیائی وبے غیرتی کے نتیجہ میں بڑے سے بڑا گناہ بھی ان کے لئے بازیچۂ اطفال بن جاتا ہے۔

مسکرات سے پیداہونے والےنقصانات کی تقسیم:۔

میں یہاں ان مسکرات سے پیدا ہونے والےنقصانات کو۳ /اعتبار سے تقسیم کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

(ا) صحت وعقل کے اعتبار سے اس کے مضرات:

تمام اطباء اور علماءِ صحت کا اتفاق ہے کہ مسکرات ومخدرات کی عادت جنون کا سبب ہے، وہ یادداشت اور قوت ذاکرہ کو کمزور کرنے میں اہم رول ادا کرتا ہے، عصبی، معدے اور آنتوں کے امراض پیدا ہوتے ہیں، قوت ہاضمہ پر بھی اس کا اثر ہوتا ہے، اچھے کھانوں کی شہوت مفقود ہوجاتی ہے جس کے نتیجہ میں برے کھانوں کا عادی بنتا ہے، پریشانی، لاغری وکمزوری، جوڑوں کی بیماریاں اور جنسی ضعف کا شکار ہوتا ہے اور بھی طرح طرح کے مہلک امراض کے لاحق ہونے کا سبب ہے۔

(۲) اقتصادیت کے اعتبار سے نقصانات:

یہ تو واضح اور عیاں ہے کہ اس کا عادی بے دریغ وبے حساب مال اس کے حصول کے لئے خرچ کرتا ہے ؛ بلکہ بعض اوقات اہل وعیال کے نفقہ کی فکر دامن گیر نہیں ہوتی اور مال خرچ کرتا رہتا ہے جس کے نتیجہ میں جھگڑے پیدا ہوتے ہیں، جو گھر کے ویرانے اور بربادی کا سبب بنتا ہے، نیز یہ فقر بھی لانے والی چیز ہے، اخیر میں وہ زبردست تنگی کا شکار ہوتا ہے اور خلل واقع ہونے کی وجہ سے آج کے اس دور ترقی میں وہ لوگوں سے تمام شعبوں میں پیچھے رہ جاتا ہے۔

(۳) نفسی، اخلاقی اور سماجی اعتبار سے خرابیاں:

مسکرات کا عادی خراب ومذموم اخلاق واوصاف کا حامل ہوجاتا ہے اور بری عادات واطوار کا عادی بنتا ہے جیسے کذب بیانی، بزدلی، اخلاقی قدروں کو وہ پامال کردیتا ہے، آہستہ آہستہ ترقی کرتا ہے تو جرائم کا ارتکاب کرتا ہے جس کے نتیجہ میں چوری، ڈکیتی، بدکاری وفحش کاری اور لوگوں پر ظلم وزیادتی کرتا ہے، اس کے علاوہ دیگر کئی خرابیاں اس میں پیدا ہوجاتی ہے۔

عبداللہ ناصح علوان نے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے، وہ فرماتے ہیں:

أمـا الأضـرار التـى تنجم عن المخدرات والمسكرات فهى مرتبة كما يلى:

(١) أضرار صحية وعقلية:

فمن المجمع عليه لدى الأطباء وعلماء الصحة أن تعاطى المسكرات والـمـخـدرات تسبـب الجنون وتضعف الذاكرة وتورث امراضا عصبية ومَعِدِيّة ومَـعَوِيَّة ، وتشل حدة الفكر والذهن، وتحدث آلاماً فى الجهاذ الهضمى وتفقد الشهية الـى الطعام ، وتسبب سوء التغذية والهزال والخمول والضعف الجنسى، وتـؤدى إلـــى تـصـلـــب الأنسبـحة والشـرايين....إلـى غيـر ذلك من الأمـراض الخطيرة.

(ب) أضرار اقتصادية:-

من المعلوم أن الذى يتعاطى من الخمور والمخدرات يبذل المال فى سبيـلـه سهـلا رخيـصـا بدون حساب. ولا يخفى ما فى هذا البذل الرخيص من إتـلاف لـلـمـال وخـراب لـلبيـوت وإيـراث لـلـفقر..عدا عن أن المدمن يسبب الـضـعف فـى الإنتـاج والـخـلل فى الاقتصاد والتخلف فى ميادين الحضارة لما يصاب به من هزال وخمول وأمراض جسمية ونفسية نتيجة الخمر والمخدر.

(ج) أضرار نفسية وخلقية واجتماعية:-

إن الـمـدمـن عـلى تعاطى المسكرات أو المخدرات يتصف بصفات ذميمة ويعتاد على عادات قبيحة كالكذب والجبن، والاستهانة بالقيم الأخلاقية والـمثـل الـعليا ويندفع إلى ارتكاب الجرائم كالسرقة وتعاطى الدعارة والاعتداء عـلـى الأنـفس ويصاب بتميع الخلق وتحلل الإرادة وضعف الشعور بالواجب .

(تـربية الأولاد فـى الإسـلام :الـقسـم الثـانـى، الـفـصـل الثـالـث مسـؤولية التربية الجسمية، الثالث: ظاهرة المسكرات والمخدرات، ص: ١٨٠،١٨١،ج:١،ط:دارالفكر دمشق سوريه)

منشیات ومسکرات کا حکم:-

خمر کیا چیز ہے؟ اس کے معنی ابتداء میں لغوی واصطلاحی دونوں طرح مذکور ہوا، اور احادیث متعددہ سے یہ مفہوم ہورہا ہے کہ دیگر منشیات میں نشہ وسکر کا اعتبار کیا جائے جیسے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔

عن ابن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول اللهﷺ :كل مسكر خمر، و كل مسكر حرام ... (مشكوة المصابيح : كتاب الحدود ، باب بيان الخمر ووعيد شاربها ، رقم الحديث: ٣٦٣٨ ، ط: المكتب الاسلامى بيروت)

ایک شخص یمن سے خدمت نبوی میں حاضر ہوا؛ چوں کہ اس کے وطن میں لوگ مکئی کی شراب تیار کرتے اور پیتے تھے، اس نے اس شراب کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے سوال کیا: ''کیا وہ نشہ آور چیز ہے؟'' اس نے جواباً ''ہاں'' کہا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔

عن جابر: ان رجلا قدم من اليمن فسأل النبیﷺ عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة يقال له المزر، فقال النبیﷺ :أو مسكر هو؟ قال: نعم . قال : كل مسكر حرام . (مشكوة حوالۂ سابق : حديث نمبر : ٣٦٣٩)

علامہ عبدالحیؒ ''النور السافر'' کے حوالہ سے فرماتے ہیں: کسی بھی چیز میں اکل وشرب اور تناول میں حرمت کا حکم ۵ وجوہات کی بنیاد پر ہوتا ہے (۱) اس کے ضرر رساں اور نقصان دہ ہونے کی وجہ سے جیسے زہر (۲) اسکار کی وجہ سے جیسے شراب (۳) نجاست کی وجہ سے جیسے بول وبراز (۴) تخدیر (نشہ) کی وجہ سے جیسے بھنگ، حشیش (۵) گھن اور گندگی کی وجہ سے جیسے لعاب دہن، ناک کی ریزش (رینٹ).

ان الشيئ انما يحرم تناوله واكله وشربه اما لاضراره كالسم او

لاسکـاره کـالـخـمـر او لـنـجـاسته کـالبول اولتخديره کالبنج والحشيشة او لاستـقـذاره کـالمخاط والبزاق المنفصل من الآدمی فانه يحرم بلعه بعد اخراجه من الفم والانف. (ترويح الجنان بتشريح حکم شرب الدخان :ص:۳٤)

ابن حجرؒ بھی ان احادیث کی روشنی میں اسکار کو علت مان کر باقی چیزوں کی حرمت کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ لغوی اعتبار سے خمر اسی کو کہیں جو انگوری ہو لیکن اخبار عامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر انگوری نشہ آور مشروب بھی خمر ہی ہے، چوں کہ احادیث میں اُس زمانہ کے مروج خمر کا بیان ہے لیکن بعد کی ایجادات کو بھی بر بناء علت اسکار خمر کے حکم میں رکھا جائے، اسی لئے حدیث میں خمر کی عام تعریف بھی ذکر کر دی گئی۔

قـال ابـن حـجـر : لـو سـلـم ان الخمر فی اللغة هی ما اتخذ من العنب خـاصة فـاعتبـار الـحـقيـقة الشرعية اولی . وقد تواردت الاخبار عن ان المسكر الـمتـخـذ من غير العنب يسمی خمرا فالاحاديث التی جاء ت بتحديث الانواع التـی يصنع منها فی عصر التنزيل لا يقصد بها حصر الخمر فی هذه الأصناف بل هی لبيان ما كانت منه الخمر فی ذلك العصر ويقاس عليه ما يجدّ بعد ذلك منها، مـادام فيـه عـلة الاسـكـار فـكل مسكر خمر، ولهذا جاء تعريف الخمر فی نهاية الـحـديـث لهـذا السبـب فـقـد اخرج الشيخان ان عمر خطب فقال: انه قد نزل تـحـريـم الخمر وهی من خمسة اشياء: العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل، والـخمر ماخامر العقل. وقد سأل ابوموسیٰ رسول اللهﷺ عن شراب يصنع من الشـعيـر أوالـذرة . فقال: ذاك المزر، اخبر قومك ان كل مسكر حرام. (هذا حلال وهذا حرام: باب فی الطعام والشراب واللباس، فصل : الخمر، ص: ۱٥٠،ط:دارالفضيلة القاهره)

پھر عصر حاضر میں فاسقین نے نشیلے مشروبات کے لئے طرح طرح کے خوشنما نام

اورلقب رکھ دیئے لیکن نام کی تبدیلی سے حقیقت وحکم میں تبدیلی نہ ہوگی، اسی لئے نبی ﷺ نے اس کی بھی پیشن گوئی فرمادی۔

عن ابی مالك الاشعری انه سمع رسول اللهﷺ يقول: ليشربن ناس من امتی الخمر يسمونها بغير اسمها. (مكشوة المصابيح : كتاب الاطعمه ، باب النقيع والانبذه، الفصل الثانی، رقم الحديث :٤٢٩٢،ط: المكتب الاسلامی)

مذکورہ بالا روایات وعبارات اور ان جیسے دلائل کی بنیاد پر ہر اس شیٔ کو حرام قرار دیا جائے جس کے استعمال سے نشہ پیدا ہوتا ہے۔

عبدالقادر احمد عطا نے ان اشیاء کے مفتر ومسکر ہونے کی وضاحت کرنے کے بعد اس کے نقصانات پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ یہ اشیاء حرام ہیں؛ ان کے الفاظ میں: قال ابن البيطار: ان الحشيشة ،وتسمى القنب وتوجد فی مصر، مسكرة جدا اذا تناول الانسان منها قدر درهم اودرهمين. وقبائح خصالها توجد فی الافيون.

والحق ابن دقيق العيد جوزة الطيب بالحشيشة ، وقال: انها مسكرة. وقال ابو بكر بن قطب القسطلانی: ان الحشيشة ملحقة بجوزة الطيب والافيون والبنج . وهذه من المسكرات المخدرات. وقال الزركشی: ان هذه الاشياء توثر فی متعاطيها المعنی الذی يدخله فی حد السكران .

نیز کوکین کی قباحتیں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فكفی بذلك دليلا علی التحريم بالاضافة علی ادلة تحريم الحشيش.(هذا حلال وهذا حرام : ص:١٥١-١٥٣)

کویت کے ایک وفد نے ١٩٧٦ میں میکسکو میں ایک محاضرہ پیش کیا اور خمر ونشہ پر وضاحت کرنے کے بعد مذکورہ بالا اشیاء کو علت اسکار کی بناء پر حرام قرار دیا۔ وہ فرماتے ہیں :راينا فيما سبق، حكم الله فی الخمر ، اما ما يزيل العقل من غير الاشربة مثل

الحشيش والافيون وغيرهما من المخدرات فانه حرام لانه مسكر. فقد روى الامام احمد عن ام سلمة رضى الله عنها قالت: نهى رسول اللهﷺ عن كل مسكر ومفتر. (موقف الاسلام من الخمر: حكم تعاطى المخدرات، ص: ٢٤،ط: وزارة الاوقاف والشئون الاسلامية مطبعة الموسوعة الفقهية)

سیال و جامد مسکر کا حکم:۔

دوسری بحث یہ بھی ہے کہ آیا سیال مشروب ہی کا یہ حکم ہو یا کسی نوع سے اس کا استعمال ہوا اور وہ حرام ہو، چاہے ماکول ہو، جامد ہو، نبات ہو، کسی چیز میں مل کر ہو یا نہ ہو تو فقہاء نے ثانی الذکر صورت کا لحاظ کرتے ہوئے بر بناء اسکار حرام قرار دیا، خواہ جامد ہو یا کسی بھی نوع سے استعمال ہو۔

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: ولا فرق بين ان يكون المسكر مأكولا او مشروبا، اوجامدا او مائعا. فلو اصطبغ كالخمر كان حرام ولو اماع الحشيشة وشربها كان حراما. (فتاویٰ ابن تیمیہ: باب حد المسكر، فصل، ص:٢٠٤، ج:٣٤، ط:مكتبة ابن تيميه)

ابن تیمیہؒ ہی کے شاگرد اور تلمیذ محقق ابن القیمؒ نے بھی اپنے استاذ کی اتباع کرتے ہوئے فرمایا: وقد تبعه تلميذه الامام المحقق ابن القيم، فقال فى كتابه (زاد المعاد) ما خلاصته: - ان الخمر يدخل فيها كل مسكر، مائعا كان اوجامدا، عصيرا اومطبوخا، فيدخل فيها الحشيشة والافيون؛ لان هذا كله خمر داخل فى عموم قولهﷺ: كل مسكر خمر.

اسی طرح سبل السلام میں بھی لکھا ہے: وقال صاحب سبل السلام شرح بلوغ المرام: انه يحرم ما اسكر من شيئ وان لم يكن مشروبا كالحشيشية.

مولانا خالد سیف اللہ صاحب فرماتے ہیں: کچھ سیال مشروب ہی پر موقوف نہیں، جامد اشیاء بھی جونشہ آور ہو وہ بھی حرام ہیں۔علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

ویحرم اکل البنج والحشیشة والافیون لانه مفسد للعقل ویسد عن ذکر الله وعن الصلوة .

بھنگ، حشیش اور افیون کا کھانا حرام ہے؛ کیوں کہ یہ عقل کے لئے مفسد اور اللہ کے ذکر اور نماز کے لئے رکاوٹ ہے۔ (حلال وحرام: چوتھا باب خورد ونوش، ص:۱۷۰، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

پھر نشہ آور اشیاء کسی بھی طرح تناول کی جائے، منھ کے راستہ سے یا انجکشن یا کوئی اور طریقہ سے، بہر حال وہ حکم مذکور میں داخل ہے۔

نشہ آور اشیاء کی خرید وفروخت:۔

ذرائع معاش مختلف ہیں؛ ان میں سے ایک تجارت ہے، شریعت اسلامیہ نے تجارت کو بھی بہت زیادہ اہمیت دی ہے، تجارت کی فضیلت کے لئے اتنا ہی کافی ہے کہ آپ ﷺ نے تجارت فرمائی ہے، اسی طرح کچھ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے بھی تجارت کو اپنا ذریعہ معاش بنایا۔

جہاں ایک طرف تجارت کی فضیلت بیان فرمائی گئی ہے دوسری طرف اس میں کچھ خرابیاں اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی اور اس سے منع فرمایا گیا؛ جیسے جھوٹ بولنا، ایفاء عہد نہ کرنا وغیرہ، اسی طرح جو خرید وفروخت معصیت میں تعاون کا ذریعہ ہو ان کے ذریعہ گناہ کے کاموں کو فروغ ہوتا ہو یا شریعت جن چیزوں کو حرام وممنوع اور نا قابل استعمال قرار دیتی ہو یا اس کو شیئ محترم قرار نہ دیتی ہو تو ایسی صورتوں کو ممنوع قرار دیا گیا، لیکن بعض مرتبہ کوئی کام اعانت علی المعصیت معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اس میں سبب بعید ہوتا ہے یا وہ سبب ہوتا ہی

نہیں، یہاں ذیل میں علماء ہند و پاک کی آراء مذکورہ اشیاء کی خرید وفروخت اور کاشت کے سلسلہ میں مذکور ہے۔

حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ سے اسی نوعیت کے کچھ سوالات پوچھے گئے جو درج ذیل ہے:

(۱) افیون کی تجارت کا ٹھیکہ وغیرہ شرعا درست ہے یا نہیں؟

...... افیون کی تجارت جائز ہے۔

(۲) مسلمان کو افیون، چرس، کوکین کی تجارت کرنا اور ان سے منافع حاصل کر کے اپنی ضروریات زندگی میں صرف کرنا شریعت محمدی سے جائز ہے یا نہیں؟

...... افیون، چرس، بھنگ، کوکین یہ تمام چیزیں پاک ہیں اور ان کا دوا میں خارجی استعمال جائز ہے، نشہ کی غرض سے ان کو استعمال کرنا ناجائز ہے، مگر ان سب کی تجارت بوجہ مباح الاستعمال ہونے کے مباح ہے، تجارت تو شراب اور خنزیر کی حرام ہے کہ ان کا استعمال خارجی بھی ناجائز ہے۔ (کفایت المفتی: کتاب الحظر والاباحت، باب ٦ ماکولات ومشروبات، ص:۸۹،۹۰، ج:۹، سوال نمبر:۱۲٦،۱۲۸، ط: زکریا بکڈپو دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

افیون نشہ آور ہے اور عام حالات میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے لیکن اس کی بیع جائز ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ افیون کا استعمال بھی ممکن ہے یعنی دواؤں کے اندر، علاج میں، بیرونی استعمال میں لیپ وغیرہ کرنے کے لئے اس کا استعمال ممکن ہے لہذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔ (اسلام اور جدید معاشی مسائل: افیون کی خرید وفروخت، ص:۱۳۰، ج:۴، ط: مکتبۂ فیصل دیوبند)

حضرت مولانا یوسف صاحب لدھیانوی تحریر فرماتے ہیں:

افیون کا استعمال دوا میں جائز ہے اور اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے، شرط یہ

ہے کہ اسی مقصد کے لئے ہو مثلا اگر کسی خاص آدمی کے متعلق معلوم ہو جائے کہ وہ اس سے ہیروئن بناتا ہے تو پھر اس کو فروخت نہیں کرنا چاہیئے۔ (آپ کے مسائل اوران کا حل: خرید وفروخت کے متفرق مسائل،ص:۱۴۳،۱۴۴،ج:۶،ط:ادارۂ تعلیمات اسلام دیوبند)

مولانا محمد نافع عارفی صاحب رقم طراز ہیں:

معاشرے اور سوسائٹی کے بگاڑ کی ایک اہم وجہ نئی نسل کا شراب اور دیگر عقل کو معطل کرنے والی منشیات کی بری لت میں مبتلا ہونا ہے،قدیم زمانہ ہی سے نشہ حاصل کرنے کے لئے شراب کے استعمال کا رواج رہا ہے،ظاہر ہے کہ جب عقل ہی ماؤف ہو جائے، تو انسان ہر طرح کے سنگین جرم کا مرتکب ہوسکتا ہے، اس لئے شریعت نے اسے ''ام الخبائث'' قرار دیا۔

چوں کہ موجودہ زمانہ میں شراب کی نئی نئی قسمیں اور طرح طرح کے نشہ آور اشیاء نے گویا پوری نسل انسانی کو تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا ہے،اس لئے آپ نے ہر ایسی چیزوں کو جو نشہ پیدا کرتی ہے اور اس کے استعمال کے بعد انسان خالق کائنات کی عبادت سے تغافل برتتا ہے،اس کو حرام قرار دیا،اور تمام نشہ آور اشیاء کو شراب ہی کے حکم میں گردانا ہے "کل مسکر خمر و کل مسکر حرام".

غرض کہ اسلام نے نشہ کی ہر طرح مذمت اور اس کے عادی لوگوں کی حوصلہ شکنی کی ،اور نفع کم اور اسمیں زیادہ نقصان بتایا، "اثمهما اكبر من نفعهما" لیکن ان سب قباحتوں کے باوجود کیا شرعا ایسی چیزوں کی کاشتکاری -جس سے بالواسطہ یا براہ راست نشہ آور چیزیں تیار کی جاتی ہیں- کی اجازت ہوگی یا نہیں؟ تو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا حکم بیان کرنے سے پہلے مختصراً ان کا تعارف پیش کر دیا جائے۔

افیون:-

افیون مشہور پھل پوستہ سے تیار کیا جاتا ہے،اسے عربی میں ''خشخاش'' کہتے ہیں

اوراسی سے تیار کی جانے والی نشہ آور چیزوں کو ''افیون'' کہا جاتا ہے،قدیم ہندوستان میں عام طور پر جنگ کے میدان میں ہاتھیوں کو کھلایا جاتا رہا ہے، تاکہ وہ مست ہوکر دشمن کو کچل ڈالے، افیون کا استعمال کرنے والے اس پر نفسیاتی انحصار کرتے ہیں، اور جب لت پڑ جاتی ہے تو اس پر جسمانی انحصار کرنے لگتے ہیں اور یہی ان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے،اس کا استعمال تداوی کے لئے بھی کیا جاتا ہے، چونکہ پوست بذات خود نشہ آور نہیں ہے اس لئے اس کی کاشت اور بیع جائز اور مباح ہوگی، اگر صرف نشہ آور اشیاء تیار کرنے کی غرض سے افیون کی کاشت کی جائے تو جائز نہیں۔

افیون سے بنائی جانے والی ایک چیز **مارفین (Marphine)** ہے، جو نیند کی دوا کے طور پر تیار کی گئی تھی، لیکن کچھ دنوں کے بعد اطباء کو احساس ہوا کہ صرف ۱۴/دنوں کے استعمال کرنے سے آدمی اس کا عادی ہوجاتا ہے اور اسی پر انحصار کرنے لگتا ہے، پھر انہوں نے تحقیق وجستجو کے بعد مارفین سے **ہیروئن (Heroin)** تیار کیا لیکن یہ اس سے زیادہ نقصان دہ ثابت ہوا، کیونکہ اس کا نشہ مارفین کے نشہ سے ۵۶/گنا زیادہ ہوتا ہے، اوراب صرف نشہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لئے افیون سے مارفین اور مارفین سے ہیروئن بنانا شرعاً درست نہیں کیونکہ یہ تعاون علی المعصیت ہے، اور گناہ کے تعاون سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ''ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان'' (المائدہ: ۲) حاصل یہ ہے کہ پوشت کی کاشتکاری تو جائز ہوگی لیکن اس سے مارفین، ہیروئن تیار کرنے کی نیت سے اس کی کاشت کی اجازت شرعاً نہیں ہونی چاہئے۔

بھنگ:-

جن چیزوں سے نشہ حاصل کیا جاتا ہے، ان چیزوں میں سے ایک بھنگ بھی ہے، انگریزی زبان میں کینابائز (Canabeze) اور عربی میں ''حشیش'' کے نام سے جانا

جاتا ہے، اسی کو گانجہ، چرس وغیرہ کہتے ہیں، اس کے تقریباً تین سو نام ملتے ہیں، اس کے دو طرح کے پودے ہوتے ہیں، نر اور مادہ اور نشہ مادہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔

بھانگ یا حشیش چونکہ عام طور پر صرف نشہ کے لئے ہی استعمال کیا جاتا ہے اور اس کی حرمت پر علماء کا اجماع ہے جیسا کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی فرمایا، نیز یہ ایک ایسا نشہ ہے جو عقل کو معطل کر دیتا ہے اور یہ عبادت سے تغافل کا ذریعہ بنتا ہے اور آپ ﷺ نے ایسی نشہ آور چیزوں کو حرام قرار دیا ہے۔

غرض اس کے عادی لوگوں کے لئے کاشتکاری کے ذریعہ بھنگ فراہم کرنا، چونکہ تعاون علی المعصیت ہے اور معصیت میں تعاون قرآن کے نص صریح "لا تعاونوا علی الاثم والعدوان" کے مطابق حرام اور ممنوع ہے، لہذا راقم الحروف کی رائے میں بھنگ کی کاشتکاری ناجائز اور نادرست ہونی چاہئے۔

کوکا:-

کوکا ایک ایسا درخت ہے، جس کے پتے بیضوی شکل کے ہوتے ہیں، اسی پودے سے کوکین (Cocaine) حاصل کی جاتی ہے، یہ عام طور غیر ممالک سے درآمد کی جاتی ہے، کوکین کو انجکشن کے ذریعہ جسم میں داخل کیا جاتا ہے، جس سے نشاط اور سرور کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، وقتی طور سے تکان دور ہو جاتی ہے، اور آدمی تخیلات کی دنیا میں سیر کرنے لگتا ہے، مگر اس کے زہریلے اثرات جلد ہی دماغ پر مرتب ہوتے ہیں، جس سے مالیخولیا اور تشنج کا مرض ہوتا ہے، جو بالآخر انسان کے لئے جان لیوا ثابت ہوتا ہے، غرض یہ بھی ایک ایسا نشہ ہے جو انسان کی صحت اور بعد کو اس کی زندگی برباد کر دیتا ہے، اس سے دوسری چیز بھی بنائی جاتی ہے، جسے ''کریک'' کہتے ہیں، کوکین کا نشہ آرٹسٹ میں بہت زیادہ مقبول ہے، الغرض اگر کوکا کی کاشت کاری محض کوکین یا کریک جیسی مضر اور مہلک چیز تیار کرنے کے لئے کی جائے، تو

شرعاً یہ جائز نہیں ہوگی، اور اگر دوسرے اغراض کے لئے اس کی زراعت کی جائے تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ (اسلام کا نظام زراعت: ص:۳۷-۷۷، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے اعانت علی المعصیت اور تسبب پر مفصل روشنی ڈالتے ہوئے مسئلہ بے غبار کردیا ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے:

کسی معصیت کی اعانت جو از روئے قرآن حرام ہے وہ ہے جس میں معصیت کا قصد و نیت حقیقۃً یا حکماً شامل ہو، حقیقۃً یہ ہے کہ دل ہی میں یہ ہو کہ اس کے ذریعہ عمل معصیت کیا جائے یا یہ کہ صلب عقد میں احد المتعاقدین کی طرف سے اس معصیت کی تصریح آجائے، اور حکماً یہ ہے کہ وہ چیز بجز معصیت کے دوسرے کام میں آتی ہی نہ ہو جیسے آلات معازف وموسیقی، ان کا بنانا اور بیچنا، یہ بھی قصد معصیت میں داخل ہے۔

اعانت سے ملتی جلتی ایک اور چیز ہے جس کو تسبب کہتے ہیں وہ بھی از روئے نص قرآن حرام ہے، خواہ ہیئت معصیت ہو یا نہ ہو، پھر سبب ایک عام لفظ ہے لہذا سبب کی ۲قسمیں کی جائے: قریب وبعید، اور ان میں اس طرح فرق کیا جائے کہ سبب قریب ممنوع اور سبب بعید مباح ہو۔

سبب قریب کی ۲قسمیں ہے: ایک سبب جالب وباعث جو گناہ کے لئے محرک ہو کہ اگر یہ سبب نہ ہوتا تو صدور معصیت کے ہونے کی کوئی ظاہری وجہ نہ تھی، ایسے سبب کا ارتکاب گویا معصیت ہی کا ارتکاب ہے۔

دوسری قسم سبب قریب کی وہ ہے کہ ہے تو سبب قریب مگر معصیت کے لئے محرک نہیں بلکہ صدور معصیت کسی دوسرے فاعل مختار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے جیسے بیع عصیر عنب ممن یتخذہ خمرا، اگرچہ ایک حیثیت سے یہ سبب قریب ہے معصیت کا مگر جالب اور محرک للمعصیت نہیں، شیرۂ انگور خریدنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شراب ہی

بنائے۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر بیچنے والے کا مقصد اس معصیت ہی کا ہو تب تو یہ خود ارتکاب معصیت اور اعانت علی المعصیت میں داخل ہو کر قطعاً حرام ہے۔

اور اگر اس کا قصد و نیت شامل نہ ہو تو اس کی ۲ صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ اس کو علم بھی نہ ہو کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر سرکہ بنائے گا یا شراب، اس صورت میں یہ بیع بلا کراہت جائز ہے، اور اگر اس کو علم ہے کہ یہ شخص شیرۂ انگور خرید کر شراب بنائے گا تو اس صورت میں یہ بیع مکروہ ہے۔ (جواہر الفقہ: رسالۃ تفصیل الکلام فی مسئلۃ الاعانۃ علی الحرام، ص: ۴۵۳-۴۵۵، ج:۲، ط: عارف کمپنی دیوبند)

اس تفصیل کی روشنی میں افیون جو کہ پوست کی شکل میں ہے جو نشہ آور نہیں ہے لہذا اس کی کاشت اور بیع جائز ہوگی، ہاں اگر نشہ کرنے یا اس سے تیار ہونے والی نشہ آور اشیاء بنانے کی غرض سے کاشت کی جائے یا خرید و فروخت کی جائے تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

چونکہ مورفین اور ہیروئن افیون اور پوست ہی سے تیار ہوتا ہے اور ان دونوں کے مضر اثرات مذکور ہو چکے لہذا افیون کی کاشت اور خرید و فروخت مورفین اور ہیروئن بنانے کے قصد و نیت سے ہو تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

بھنگ اور حشیش میں نر بھنگ کی کاشت اور خرید و فروخت کی اجازت ہوگی کہ وہ نشہ آور نہیں ہے، ہاں! مؤنث چوں کہ نشہ آور ہے اور اسی کے لئے مستعمل، لہذا اس کی کاشت و خرید و فروخت کی اجازت نہ ہوگی۔

مذکورہ مسکرات پر سزا:۔

اللہ تبارک و تعالی تمام مخلوق کا رب بھی ہے اور پالنہار بھی، اور دنیا میں پائی جانے والی تمام چیزوں کا نگہبان بھی ہے، نیز وہ ہر مخلوق اور ہر ایک فرد بشر کی خصوصیات، صلاحیتیں

،ضرورتیں اوران سے متعلق نفع وضرر سے بھی بخوبی واقف ہے، اسی لئے اس نے کائنات کے لئے احکام بھی دیئے ہیں اورقوانین بھی وضع کئے ہیں، ان قوانین میں آخرت کی بھلائی بھی ہےاوردنیا کی فلاح ونجات بھی، یہ احکام مکلفین کے لئے ہیں اوروہ جن وانس ہیں جن کواللہ تعالی نے اپنے احکام کا پابند بنایا ہے اوران کا امتحان مقصود ہے لہذا نیکی وبدی کی قدرت بھی دی گئی ہے، اگروہ نیکی پرغالب رہے تواس کے لئے کامیابی وکامرانی ہےاوراگر بدی پرغالب رہےتوخسران وہلاکت ہے۔

اب جوچیزیں ممنوعات ومنہیات کی قبیل سے ہےاس کامرتکب نافرمان وعاصی ہےجس سے رب وپالنہار ناراض ہوتاہےلیکن آج اہل مغرب نے خدا کاتصورنکال دیااسی لئے اب کسی چیز سے رکنےاور بازرہنے میں خدا کی ناراضگی دخل نہیں دیتی اوراب انسان نے نفع وضرراور مصلحت ومضرت کے پہلوکوبھی نظرانداز کردیا،تمام اطباء ومیڈیکل ماہرین اور تمام علماءمفکرین کا اتفاق ہے کہ نشہ انسانی صحت کے لئے نقصان دہ ہے لیکن چوں کہ اکثر لوگ اس کوتناول کرنا چاہتے ہیں اس لئے بعض جگہ قوانین برائے نام ہیں اوربعض جگہ سخت سزاہے،شریعت کی نظرمیں سماجی صحت واخلاق کی حفاظت بھی اہم ہےاس لئے بعض وہ جرائم جوسماجی صحت واخلاق میں بگاڑ پیدا کرے ان پرسخت سزائیں متعین کی ہے جیسے زنا، چوری، شراب نوشی وغیرہ۔

نشہ آوراشیاء کے استعمال سے جومعاشرتی برائیاں جنم لے رہی ہیں ان سے ہر شخص واقف ہےاورجرائم کے جوواقعات اخبارات کی زینت بن رہے ہیں ان میں بعض واقعات کامحرک یہی نشہ آوراشیاء ہے۔

ایسی مہلک اورخطرناک چیزوں سے بچانے کے لئے ہرملک اپنے یہاں قوانین وضع کرتاہے،شریعت نے بھی صالح معاشرہ کے لئے جرائم پرسزائیں متعین کی۔ان میں

سے ایک شراب نوشی اور نشہ خوری ہے۔

اس سے پہلے تناول کے سلسلہ میں تمام منشیات کا حکم مذکور ہوا لیکن مسکرات غیر خمر کے بارے میں عبارات فقہاء مختلف ہیں، بعض حضرات حد کے قائل ہیں اور بعض تعزیر کے۔

چنانچہ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: ونقل فی الاشربة عن الجوهرة حرمة اكل بنج وحشيشة وافيون لكن دون حرمة الخمر لان حرمة الخمر قطعية يكفر منكرها بخلاف هذه. ولو سكر بأكلها لايحد بل يعزر اى بما دون الحد كما فی الدر المنتقی عن المنح. (رد المحتار علی الدر المختار: كتاب الحدود، مطلب فی البنج والحشيشة و الافيون، ص:٤٢، ج:٤، ط:دار الفكر)

علامہ ابن نجیم بھنگ کے نشہ کو باعث حد قرار نہیں دے رہے ہیں بلکہ ان کے یہاں تعزیر کی جائے گی: واما اذا سكر بالمباح كشرب المضطر والمكره والمتخذ من الحبوب والعسل والدواء والبنج فلا تعتبر تصرفاته كلها لانه بمنزلة الاغماء لعدم الجناية. وفی الخانية: وان زال عقله بالبنج فطلق ان كان حين تناوله البنج علم انه بنج يقع الطلاق وان لم يعلم لايقع . وعن ابی يوسف ومحمد: لايقع من غير فصل وهو الصحيح. وهذا يدل على ان البنج حلال مطلقا على الصحيح.

آخری عبارت "وهذا يدل" پر حاشیہ قائم کرتے ہوئے مزید وضاحت کی ہے اور اس سلسلہ میں حد یا تعزیر قائم کئے جانے پر فقہاء کا اختلاف ذکر کیا ہے، بعض حضرات حد شرب خمر قائم کرنے کے قائل ہیں لاشتراك علة السكر ،اور بعض حضرات تعزیر کے قائل ہیں لكونه دون حرمة الخمر.

وقوله وهذا يدل على ان البنج حلال مطلقا. أی سواء علم به او لا ولم يذكر ما اذا سكر منه، وفی التاتارخانية: ولوسكر من نبيذ العسل او الذرة

اونحو ذلك او من البنج او لبن الرماك لم يحد؛ ثم قال: وفی جامع الجوامع : وجدت بخط شیخی فی زماننا الفتوی علی ان من سکر من البنج یحد، ومثله فی القهستانی عن النهایة ، وفی العنایة : روایة الجامع الصغیر للامام المحبوبی تدل علی ان السکر الحاصل من البنج حرام و کلام المصنف یدل علی ان البنج مباح ولا تنافی بینهما.

وفی حاشیة ابی السعود بعد نقله عن المولف تصحیح الحل، و یخالفه ماجزم به فی التنویر من کتاب الاشربة بحرمته ، ونصه: ویحرم اکل البنج والحشیشة والافیون لکن دون حرمة الخمر.(البحر الرائق وهامشه المسمی بمنحة الخالق : کتاب الحدود ، باب حد الشرب، ص: ۲۸،ج:۵،ط:سعید کمپنی کراچی)

عبدالرحمٰن الجزیری کتاب الفقه علی المذاهب الاربعہ (کتاب الحدود:ص:۴۴،ج: ۵) میں اس پر سخت اقدامات ہی کے قائل نظر آتے ہیں، انہوں نے آیات واحادیث، جو حرمت خمر پر دال ہیں، بیان کرنے کے بعد ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ وغیرہما کے اقوال نقل کئے اور ان اشیاء کو خمر کے ساتھ ملحق قرار دیا۔

ابن حجر مکیؒ نے بھی اس کی سزا کے بارے میں اختلاف نقل کیا ہے جیسا کہ ان کی عبارت سے مصرح ہے۔

عد ما ذکر من الکبائر ظاهر وبه صرح ابوزرعة وغیره کالخمر بل بالغ الذهبی فجلعها کالخمر فی النجاسة والحد، ومال فی ذلك الی ما قدمته عن الحنابلة وغیرهم. قال: وهی اخبث من الخمر من جهة انها تفسد العقل والمزاج حتی یصیر فی متعاطیها تخنث ای ابنة ونحوها ودیانة وغیر ذلك من الفساد. والخمر اخبث من جهة انها تفضی الی المخاصمة والمقاتلة ....قال

وتوقف بعض علماء المتأخرين عن الحد فيها، ورأى ان فيها التعزير لانها تغير العقل من غير طرب كالبنج وانه لم يجد للعلماء المتقدمين فيها كلاما. (الزواجرعن اقتراف الكبائر : كتاب الاطعمه، ص:۲۹۲،ط:دار الشعب)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں: البتہ بھنگ، افیون وغیرہ سے نشہ آجائے تو اس پر شراب والی سزا جاری نہیں ہوگی بلکہ اس سے کم درجہ سزا دی جائے گی، جس کو فقہاء تعزیر کہتے ہیں۔ (حلال وحرام: چوتھا باب خورد ونوش، ص:۱۷۱، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

لیکن مولانا مذکور نے قاموس الفقہ میں اپنی اس رائے سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا: چنانچہ علامہ شامیؒ نے بعض مشائخ سے نقل کیا ہے کہ بھنگ کے نشہ پر بھی حد جاری ہوگی، میرا خیال ہے کہ فی زمانہ یہی زیادہ صحیح ہے۔ (قاموس الفقہ : مادہ خمر، ص:۳۷۴، ج:۳، کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

چونکہ ماقبل میں ان اشیاء سے ہونے والے نقصانات مذکور ہوئے جو خمر سے بھی زیادہ خطرناک ہے اس سے جسمانی، مالی، عقلی ہر طرح ضرر ونقصان ہوتا ہے اور آدمی کی حالت ابتر ہوجاتی ہے لہذا احقر کی رائے اس سلسلہ میں حد ہی کی ہے۔

ڈاکٹر جمال الدین عطیہ تحریر فرماتے ہیں: شریعت معاشرہ کی تنظیم کرنے میں اسی پر اکتفاء نہیں کرتی کہ انسانوں کے باہمی تعلقات کی تنظیم کرے بلکہ اس کے دائرے میں انسان کا اپنے رب سے تعلق اور افراد و معاشروں کی زندگی کے اخلاقی پہلو بھی آتے ہیں۔

شریعت کے تمام احکام اور نظام انسانوں کی مصلحت کے لئے ہے اور شریعت نے جن مصالح کی رعایت رکھی ہے ان میں سے کچھ افراد کے فائدے کے لئے ہیں کچھ معاشرہ کے فائدے کے لئے۔

جب فرد کی مخصوص مصلحت کا سوسائٹی کی عمومی مصلحت سے تعارض ہوجائے گا تو

مصلحت عامہ کو تقدیم حاصل ہوگی اس قاعدہ کی پیروی کرتے ہوئے ''عام ضرر کو دفع کرنے کے لئے خاص ضرر کو برداشت کیا جائے گا''۔

پھر اسلامی شریعت کو جزاء وسزاء کے باب میں چند باتوں میں امتیاز حاصل ہے۔ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ زجر دنیوی اور زجر اخروی کے درمیان توازن اس قاعدہ کے مطابق قائم ہوتا ہے:ان اللہ لیزع بالسلطان ما لا یزع بالقرآن. اللہ تعالی سلطان کے ذریعہ ان چیزوں سے روکتا ہے جس سے انسان قرآن کے ذریعہ نہیں رکتا۔

ولی امر کو یہ اختیار ہے کہ بعض احکام کو دیانۃً وجوب کے دائرے سے نکال کر قضاءً وجوب کے دائرے میں لے آئے اور اس کے برعکس بھی کرسکتا ہے یعنی عہد حاضر کی اصطلاح کے اعتبار سے قانون اور اخلاق کے دائروں کی حد بندی شریعت میں پائیدار اور نا قابل تغیر چیز نہیں ہے بلکہ مصلحت عامہ کے تقاضوں کے مطابق یہ حد بندی لچک دار اور تغیر پذیر ہے، جب اخلاقی معیار بلند اور دینی محرک قوی ہوگا تو دنیوی جزاء کا دائرہ انتہائی محدود ہوجائے گا اور اخلاقی سطح پست ہونے اور دینی محرک کمزور ہونے کی صورت میں جزاء کا دائرہ وسیع ہوجائے گا۔

پھر وضعی قانون لوگوں کے حالات اور ان کی واقعی صورت حال کی عکاسی کرتا ہے کیوں کہ یہ قانون انہیں کی طرف سے صادر ہوتا ہے اور انہیں کے افکار، عادات اور خواہشات کی ترجمانی کرتا ہے، وضعی قانون، دینی واخلاقی اقدار وروایات کو اہمیت نہیں دیتا، ہاں! علامتی طور پر یہ کچھ روایات کو اہمیت دیتا ہے جنہیں معاشرہ خود باقی رکھنا چاہتا ہے، وضعی قانون میں سود جائز ہے لیکن شرح سود کی ایک بلند ترین حد مقرر کردی جاتی ہے جس سے تجاوز کرنا استحصال شمار ہوتا ہے، وضعی قانون میں نشہ کا استعمال درست ہے لیکن نشہ کی حالت میں گاڑی چلانا ممنوع ہے،اسی طرح واقعیت ہی وضعی قانون کی خاص چھاپ ہے۔

توشریعت واقعیت اوردینی واخلاقی قدروں کواس طرح جمع کرتی ہے کہ اس نے تجارت کو جائز اور سود کو حرام قرار دیا، پاکیزہ غذاؤں اور مشروبات کو مباح قرار دیا اور نشہ و بے ہوشی میں مبتلا کرنے والی چیزوں کو حرام کیا، اس طرح دینی واخلاقی قدروں کے ساتھ اسلام انسانی ضروریات پوری کرتا ہے یعنی محرمات، رذائل، مفاسد سے سماج کو بچاتا ہے۔ (اسلامی شریعت کا عمومی نظریہ: ص: ۳۸، ۴۴، ۷۰، ۷۱، ط: اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا)

آج کل ان دینی واخلاقی قدروں کو پامال کرنے والی چیزیں عام ورائج ہورہی ہے جس سے لوگوں میں فساد پیدا ہورہا ہے اور گھر برباد ہورہے ہیں، ان چیزوں میں سے ایک منشیات ومسکرات ہیں، ایسے لوگوں کو سزائیں دی جاتی ہے اور سزائیں جرائم سے روکنے کے لئے دی جاتی ہے، اس کے باوجود ایسے مجرم بھی پائے جاتے ہیں جو سزائیں پاکر بھی جرم سے نہیں رکتے اور اصرار کے ساتھ اس میں لگے ہوئے ہیں۔ حدیث میں تو ایسے شخص کے بارے میں قتل کا حکم دیا ہے جو باربار شراب نوشی کرتا ہے لیکن شراح نے اس کو دوسرے معانی پر محمول کیا ہے۔

حضرت حکیم الامتؒ فرماتے ہیں: ''صحابۂ کرامؓ کے زمانہ میں اس پر اجماع ہوگیا ہے کہ حد خمر اسّی درّے ہے اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کوئی خاص تعیین نہ تھی بطریق تعزیر مار پیٹ کرادی جاتی تھی۔

اور ایک حدیث میں آیا ہے کہ کوئی چوتھی بار شراب پیئے تو اس کو قتل کردو، اس حدیث کو علماء نے زجر پر محمول کیا ہے۔'' ماخوذ از المسک الذکی۔ (اسلامی حکومت ودستور مملکت: فصل: ۵، ص: ۴۱۵، ط: ادارۂ افادات اشرفیہ ہتورا، باندہ)

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب فرماتے ہیں: کوئی شخص حد شرعی نافذ کئے جانے کے باوجود بار بار ایک ہی جرم میں ماخوذ ہوتا ہے تو انتظامیہ کو حق ہے کہ اس کو حبس دوام

کی سزادے اوراس کی خوراک وپوشاک کانظم سرکاری طور پر کرے۔(قاموس الفقہ : مادہ جرم،ص: ۹۷،ج:۳،ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

معلوم ہوا کہ انسان کے لئے بعض مرتبہ خفیف سزا کار آمد نہیں ہوتی اور وہ بار باراس جرم کا ارتکاب کرتا ہے تو ایسے وقت میں دینی واخلاقی اقداراور معاشروں کی تطہیر وصفائی کے لئے سخت سزائیں دینی پڑتی ہے؛ تاکہ بگاڑ وفساد سے معاشرہ کی صفائی ہو۔

علامہ یوسف القرضاوی فرماتے ہیں: فتویٰ میں تبدیلی کا ایک سبب زمانہ کی تبدیلی بھی ہےاور یہ بھی ہمارے اسلاف سے ثابت ہے، زمانہ کی تبدیلی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک سال ختم ہوگیا اور دوسرا سال شروع ہوگیا یا ایک دہائی ختم ہوگئی اور دوسری دہائی شروع ہوگئی بلکہ زمانہ کی تبدیلی کے سبب انسانوں کے حالات بدل جائیں یہ مراد ہے، چنانچہ آج کا دور جس میں ہم جی رہے ہیں وہ اس زمانہ سے بالکل الگ ہے جس میں ہمارے اسلاف جیتے تھے، اس دور میں بہت سے نئے معاملات پیش آئے ہیں جن کی رعایت کرنا بہت ضروری ہے۔ یہ مناسب نہیں ہے کہ مفتی ایک ہی بات پر مصر رہے، اور حقیقت یہ ہے کہ زمانہ میں فساد نہیں ہوتا بلکہ لوگوں میں فساد ہو جاتا ہے، زمانہ کی تبدیلی سے مراد لوگوں میں فساد پھیل جانا اور لوگوں کے اخلاق کا بدل جانا ہے یعنی لوگوں میں اصلاح سے بگاڑ کی طرف، راستی سے انحراف کی طرف، اخوت سے انانیت کی طرف، نرم دلی سے سخت دلی کی طرف وغیرہ کا رجحان پیدا ہوجائے، چونکہ جب انسانوں کے اخلاق بدل جائیں گے تو اس تبدیلی کے ساتھ فتوی اور احکام میں بھی تبدیلی واقع ہوجائے گی، تاکہ اس تغیر سے ہم آہنگ ہوسکے جیسا کہ سیدنا عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا ''لوگوں میں جتنا فسق وفجور پیدا کریں گے اسی طرح ان کے مسائل بھی بڑھیں گے''، یعنی لوگوں میں جتنا فسق وفجور پیدا ہوگا اس کے تناسب سے ایسے احکام صادر ہوں گے جو فسق وفجور کا علاج کرسکیں۔

زمانہ کی تبدیلی ایک اہم بات ہے، علماء احناف میں خاص طور پر صاحبین اور امام ابوحنیفہؒ کے درمیان اختلاف کا ایک سبب زمانہ کی تبدیلی بھی ہے۔

زمانہ اور حال کی تبدیلی سے جو فتاوی تبدیل ہوئے ان میں سے ایک شرابی کی سزا کا مسئلہ بھی ہے، شراب نوشی کے لئے اللہ کے رسول ﷺ کے عہد میں کوئی حد مقرر نہیں تھی بلکہ تعزیر کے طور پر صرف ڈانٹ پھٹکار سنائی جاتی تھی۔

حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ ایک شرابی کو حضور ﷺ کی خدمت میں لایا گیا، آپ نے فرمایا: اس کو مارو، حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں: ہم میں سے بعض نے اپنے ہاتھ سے، بعض نے اپنے جوتے سے اور بعض نے اپنے کپڑے سے اس کو مارنا شروع کیا۔

بلکہ یہ بھی مروی ہے کہ بعض مواقع پر رسول اللہ ﷺ نے شرابی کو کچھ بھی نہیں کہا جیسا کہ ابوداود اور نسائی میں قوی سند کے ساتھ مروی ہے۔

جب حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کا دور آیا تو انہوں نے اپنے طریقہ پر غور وفکر کے بعد شراب کی سزا چالیس کوڑے مقرر کردی۔

جب حضرت عمرؓ کا دور آیا تو انہوں نے شراب کی حد کے بارے میں مشورہ کیا اور کہا کہ لوگ شراب پینے میں بہت جری ہوگئے ہیں اور مشورہ کے بعد شرابی کے لئے حد قذف (یعنی ۸۰/ کوڑے) مقرر کردی۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ مجرم کے حالات کے اعتبار سے، نافرمانی کی مقدار، فسق وفجور کو رواج دینے، بار بار جرم کرنے اور سزا سے نہ ڈرنے کی وجہ سے بھی سزا میں تبدیلی ہوسکتی ہے اور ایسے شخص کو جرم کی زیادہ سزا ملے گی بخلاف اس کے جس کا فسق وفجور مشہور نہ ہو۔

طبری، ابن المنذر وغیرہ اہل علم کی ایک جماعت نے لکھا ہے کہ شراب پینے پر حد

مقرر نہیں ہے بلکہ اس میں تعزیر ہے؛ چونکہ صحیح احادیث میں سزا کی تحدید نہیں کی گئی ہے اس لئے ابن عباس اور ابن شہاب سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ شرابی کو ایسی سزا دیتے تھے جو اس کے حسب حال ہو۔

ابن حجر نے فتح الباری میں ان لوگوں پر رد کیا ہے جو اس بات پر اجماع نقل کرتے ہیں کہ شراب پینے پر کوئی متعین حد ہے۔

امام شوکانی نے الدرر البھیہ کے متن میں لکھا ہے کہ جو شخص نشہ آور چیز پیئے اس کو امام اپنی حسب منشاء سزا دے گا؛ چاہے چالیس کوڑے مارے یا کم یا زیادہ، یا چاہے تو جوتوں سے پٹوائے۔

اس ساری گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کا فتوی شارب خمر کی حد کے سلسلہ میں ہر زمانہ میں اور ہر حالت میں بدلتا رہا چونکہ اس میں کوئی متعین نص نہیں تھی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسباب کی تبدیلی سے فتوی کی تبدیلی ضروری ہے۔

ہمارے زمانہ میں بہت سے جرائم پائے جاتے ہیں، ان میں سے ایک وہ لوگ ہیں جو منشیات کا کاروبار کرتے ہیں، یہ تو گویا موت کے تاجر ہیں، یہ وحشی، طاقت، رشوت اور حیلہ کے ذریعہ غافل قوموں کے درمیان حشیش، افیون اور ہیروئن اور اس طرح کی دیگر مہلک اشیاء پھیلاتے ہیں، ایسے لوگوں کو پھانسی کی سزا دینا واجب ہے اس لئے کہ جب کوئی کسی کو قتل کرتا ہے تو ہم اس کے قتل کا فتوی دیتے ہیں اور قصاص لیتے ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

ولکم فی القصاص حیاۃ یا اولی الالباب لعلکم تتقون. (البقرہ: ۱۷۹)

تو جو شخص پوری قوم کو قتل کردے اور صرف لاکھوں ڈالر کمانے کے لئے پورے پورے معاشروں کو قتل کرڈالے اور اس کا بالکل لحاظ نہ کرے کہ اس طرح ایک مہلک زہر معاشرہ میں پھیلتا ہے جو جوانوں کو کچل دیتا ہے ایسے شخص کی سخت ترین سزا ہونی ہی چاہئے

، چنانچہ جب مجھ سے چند سال قبل اس سلسلہ میں سوال کیا گیا تو میں نے جواب دیا کہ ان کو وہ سزا ملنی چاہئے جو محاربت کی ہے، انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف. (المائدة:۳۳)

اس لئے ضروری ہے کہ ان کو وہی سزا دی جائے جو اللہ اور رسول سے جنگ کرنے والوں اور زمین میں فساد پیدا کرنے والوں کی سزا ہے؛ بلکہ یہ لوگ ڈاکوؤں سے بھی زیادہ خطرناک ہیں، اس لئے کہ ڈاکوؤں کا خطرہ محدود ہے اور ان کا خطرہ غیر محدود ہے، اسی طرح لوگوں کے اخلاق کا معاملہ ہے، اگر اخلاق تبدیل ہو جائیں تو اس کے بموجب فتوی بھی بدل جائے گا۔ (عصر حاضر میں فتوی کی تبدیلی کے اسباب: (٦) زمانہ کی تبدیلی، الف، ج: حد خمر کی تبدیلی اور منشیات کا کاروبار، ص: ٦٦-٧٨، ط: ایفا پبلیکیشنز)

بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر منشیات کے کاروباری کا دائرۂ کار ابھی محدود ہی ہو اور وسیع نہ ہوا ہو تو اس کو قید میں ڈال دیا جائے اور اس کو اپنی اصلاح کا موقع دیا جائے، ہاں! اگر بار بار پکڑا گیا ہے یا کاروبار وسیع پیمانے پر ہے اور اس کے نقصانات دور دور تک ہے تو ایسے آدمی کو پھانسی یا موت کی سزا دی جائے تا کہ ضرر عام سے لوگوں کو بچایا جا سکے۔

منشیات سے بچنے کی تدابیر

مولانا بدر الحسن قاسمی لکھتے ہیں: اس وقت پوری دنیا میں نشہ آور اشیاء کو رواج دینے کی کوشش کی جارہی ہے اور ہر طرح کی احتیاطی تدابیر کے باوجود شراب نوشی کی شرح میں تو کمی کیا ہوتی، افیون، چرس، ہیروئن اور کوکین جیسی مہلک اشیاء کا رواج بھی بڑھتا جارہا ہے اور مال کے لالچ میں ایک طبقہ شب وروز اس مہم میں لگا ہوا ہے کہ کس طرح نوجوان نسل کو ان لعنتوں میں مبتلا کیا جائے اور انہیں منشیات کا خوگر بنایا جائے، اور اس کی وجہ سے جرائم کی

شرح میں قدرتی طور پر اضافہ ہوتا جارہا ہے اور ہر طرف قتل وغارت گری، لوٹ مار اور عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے طرح طرح کے جتن کئے جارہے ہیں، لیکن ساری کوششیں ناکام ہیں۔

اسلام نے صدیوں پہلے جس حکمت کے ساتھ اس قوم سے شراب نوشی کی عادت ختم کی تھی جو اس کو اپنے لئے باعث فخر سمجھا کرتی تھی، ضرورت اس کی ہے کہ آج بھی وہ طریقے اپنائے جائیں، کیونکہ وہی ایک کارگر نسخہ ہے جو لوگوں کو اس لعنت سے نجات دے سکتا ہے، اس سلسلہ میں جن باتوں کی ضرورت ہے وہ یہ ہیں:

(۱) دلوں میں جذبہ ایمان کو تازہ کرنا اور خدا کا خوف پیدا کرنا سب سے زیادہ موثر وسیلہ ہے، جس سے ہر طرح کی برائیوں کا قلع قمع کیا جاسکتا ہے، اور ہر طرح کی بری عادتوں کو چھڑایا جاسکتا ہے۔

ایمان جب دل میں راسخ ہوجائے تو خود ہی برائیوں سے دل میں نفرت پیدا ہونے لگتی ہے، قرآن میں صحابہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے: ''خدا نے تمہارے دل میں ایمان کی محبت ڈال دی اور اسے تمہارے دل میں آراستہ کردیا اور کفر، فسق اور نافرمانی کے کاموں کی نفرت پیدا کردی۔''

اس لئے بنیادی طور پر برائیوں کے مٹانے کا سب سے موثر وسیلہ تو ایمان کی تازگی اور دینی تربیت ہے، جس کے نتیجہ میں آدمی رضاکارانہ طور پر ہر طرح کی معصیت سے تائب ہوجاتا ہے۔

(۲) لوگوں میں شراب اور دوسری منشیات کے مضر صحت ہونے کا شعور پیدا کرنا اور مختلف وسائل سے یہ واضح کرنا کہ ان میں نقصان کے پہلو زیادہ ہیں، قرآن نے بھی شراب کے بارے میں یہ بات کہی ہے کہ اس میں نقصانات زیادہ ہیں اور اس پر مرتب ہونے

والا گناہ اس کی ظاہری منفعت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہے۔

(۳) لوگوں کی نگرانی کرنا اور جو لالچی اور کمزور طبیعت کے لوگ اس کو رواج دینے کے لئے کوشاں ہوں ان کی سرزنش کرنا، سرکاری طور پر بھی اور معاشرتی بائیکاٹ اور دوسرے ذرائع سے بھی۔

(۴) ان سزاؤں کو نافذ کرنا جو اسلام نے خلاف ورزی کرنے والوں کے لئے متعین کی ہیں، کیونکہ بعض طبیعتوں میں سرکشی اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ بغیر سرزنش اور داروگیر کے وہ کبھی برائیوں سے باز نہیں آسکتیں، اس لئے موقع کے لحاظ سے نصیحت جہاں کارگر نہ ہو وہاں سزائیں ضروری ہوا کرتی ہیں۔

(۵) ڈاکٹروں، نفسیات کے ماہرین، دینی واعظین سب کی خدمات حاصل کرنا تاکہ معاشرہ کو تباہی سے بچایا جاسکے۔

نفسیاتی علاج بسا اوقات زیادہ مؤثر اور کارگر ہوا کرتا ہے، کیونکہ عام طور پر منشیات کے عادی کسی نہ کسی نفسیاتی روگ میں مبتلا اور مایوسی کا شکار ہوا کرتے ہیں، اس لئے ان میں قوت ارادہ کو بڑھانا اور اچھائی کی طرف لگانے کی جدوجہد ان کو اس عادت کے چھوڑنے پر ابھار سکتی ہے۔

اور ہمدردانہ معاملہ انسان کو بھلائی کی طرف لانے میں زیادہ معاون ہوسکتا ہے۔

(۶) تعلیمی نظام کی ایسی اصلاح جس کے ذریعہ شروع سے بچوں کو اچھی عادتوں کا خوگر بنایا جاسکے، اور بری عادتوں سے ان کے دلوں میں نفرت پیدا کی جاسکے، اس راہ میں معاون ہوسکتی ہے۔

(۷) بری سنگھت عام طور پر لوگوں کو منشیات کا خوگر بناتی ہے، اسلام نے اچھے لوگوں کی سنگھت اختیار کرنے کی اسی لئے تعلیم دی ہے اور بری صحبت سے بچنے پر

ابھارا ہے، ماں باپ، معاشرہ، حکومت سب کا فریضہ یہ ہے کہ نئی پود کے لئے صالح ماحول مہیا کرے اور برائی وفساد کے مراکز سے لوگوں کو بچانے کی تدبیر کرے۔

(۸) مایوسی، نفسیاتی بے چینی اور اس طرح کے دوسرے نفسیاتی امراض پیدا ہونے کے اسباب کا خاتمہ کیا جائے، تاکہ مایوس ہوکر غم والم سے بچنے کا ذریعہ لوگ نشہ آور چیزوں کے استعمال کو نہ بنالیں۔

غرض یہ کہ دینی، نفسیاتی، طبی، اجتماعی ہر طرح کی تدابیر کرنا ضروری ہے، تاکہ شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں سے اسلامی معاشرہ کو پاک کیا جاسکے۔ (اسلام اور عصر حاضر: ص:۲۷۶-۲۷۹، ط: ایفا پبلیکیشنز)

عبداللہ ناصح علوان بھی اس کی تدابیر پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ان چیزوں سے بچنے کی تدابیر اور وسائل ۳ طرح کے ہیں:

(۱) بہترین تربیت (۲) اس کے اسباب کو روکنا (۳) اس کے مرتکب کو سزا دینا۔

اولاد کی تربیت ابتداء ہی سے بہتر طریقے سے کی جاوے، بچپن سے برائیوں سے نفرت دلائی جائے، اللہ پر ایمان اور خشیت الٰہی پیدا کریں، اس کو خفیہ وعلانیہ زندگی میں مراقبہ کا عادی بنانا، ان چیزوں کا قلب کو سنوارنے میں مضبوط اثر ہوتا ہے۔

اور اسباب کی روک تھام یہ ہے کہ حاکم اور اس کے ماتحت عملہ بازاروں میں ان چیزوں کی روک لگادے، اسی طرح اس کو عمومی طور پر ممنوع قرار دے اور اس کا قلع قمع کرنے کے تمام اسباب ووسائل اختیار کرے تاکہ ان چیزوں کا فروغ نہ ہو۔

اور سزا یہ ہے کہ اسلام نے اس کے لئے تعزیری سزائیں متعین کی ہے، اس کے علاوہ قید کرنا یا جرمانہ عائد کرنا وغیرہ، حکومتیں ان سزاؤں کو نافذ کرے۔

أمـا العلاج الناجع فى استئصال هذه الظاهرة فيكون بالوسائل التالية:

(۱) بالتربية الصالحة (۲) بمنع اسبابها (۳) بمعاقبة مرتكبها

(۱) أمـا التـربية الـصـالـحة فتتركز بتربية الولد منذ نعومة أظفاره عـلـى الإيمان بالله والخشية منه واستشعاره مراقبة الله فى السر والعلن لما لهذه التربية القويمة من اثر كبير فى تكوين ضميره واصلاح نفسه وسمو خلقه .

(۲) أمـا مـنـع اسبـاب هـذه الـظاهرة فيرجع الى من بيده السلطة والتـنـفيـذ فـالـدولة حيـن تمنع فى الاسواق وفى كل مكان جميع انواع الخمر وتتـخـذ الاسبـاب لاستئصالها والقضاء عليها عندئذ توصد الابواب فى وجوه مدمنيها فلا يحتسبها شاب ولا يعبد فاسق سبيل اليها.

(۳) أمـا عـقـوبة مـرتكبها فان الاسلام وضع عقوبة الزاجرة لكل مـن يـحتسيهـا وهـى مـقـدرة ما بين ٤٠ الى ٨٠ جلدة وهذا لايمنع من وضع عـقـوبات تعزيرية من حبس وتغريم ومصادرة. (تربية الاولاد فى الاسلام :الفصل الثالث ، ظاهرة المسكرات والمخدرات، ص:۱۸۳،۱۸٤،ج:۱،ط:دارالفكر دمشق)

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے معاشرہ کے تمام افراد کا اخلاقی اورمعاشرتی فریضہ ہے کہ انسدادمنشیات کے لئے جو شخص جو مؤثر کردار ادا کرسکتا ہے وہ اس کا جائزہ لے اور عملی طور پر قوم وملت کے نوجوانوں اور بچوں کو اس لعنت سے بچانے کی بھرپور کوشش کرے۔

عادی لوگوں کے لئے منشیات کا بطورعلاج استعمال:

رہا مسئلہ ان کے عادی لوگوں کے علاج کے لئے نشہ آور اشیاء کا استعمال، تو اگر ان چیزوں کے استعمال کے بغیر اور کوئی سبیل ہی نہ ہو تو نشہ آور اشیاء بھی بطورعلاج استعمال کرسکتا ہے لیکن روزانہ اس میں کمی کرتا رہے تاکہ تدریجی طور پر وہ اس کو ترک کردے، نیز جس

چیز کا وہ عادی ہے اس سے قوی مسکر سے علاج نہ کرے جیسے افیون کے عادی کو مورفین دینا یہ زیادہ خطرناک ہے کیوں کہ یہ افیون سے زیادہ ضرر رساں ہے، اور یہ علاج اس وقت ہے جبکہ اس کے لئے دوسری ادویہ کارگر نہ ہو اور مسکر اشیاء سے علاج ناگزیر ہو جائے۔

عبدالحمید محمود طہماز تحریر فرماتے ہیں:

وعلى من ابتلى بتناول المخدرات التدرج فى تنقيصها حتى يتعافى منها. وقد سئل ابن حجر المكى عمن ابتلى بأكل نحو الافيون وصار ان لم يأكل هلك؟ فاجاب ان علم ذلك قطعا حلّ له؛ بل وجب لاضطراره الى ابقاء روحه كالميتة للمضطر، ويجب عليه التدريج فى تنقيصه شيئا فشيئا حتى يزول تولّع المعدة به من غير ان تشعر فان ترك ذلك فهو آثم فاسق. (الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد:الاشربة، تحريم تناول المخدرات ،ص:۲۷۷،ج:۵،ط:دار القلم دمشق)

محمد انور بن اختر لکھتے ہیں: علاج کے درمیان ان چیزوں کا دھیان رکھنا مریض کے لواحقین اور معالجین پر لازم ہے۔

(۱) ترغیب دینا (ان چیزوں کے نقصانات پر روشنی ڈالکر بتانا کہ یہ ضرر رساں شیٔ ہے)

(۲) فرسٹ ایڈ

(۳) مریض کا خوف دور کرنا، تسلی دینا اور حوصلہ افزائی کرنا

(۴) فیملی کا رویہ

(۵) کونسلنگ

(۶) جسمانی تکالیف کو دور کرنا

(۷) انفرادی اور گروپ تھراپی

(۸) آفٹر کیئر اور فالواپ۔ (نوجوان تباہی کے دہانے پر: ص:۲۵۳،۲۵۴، ط: مکتبہ جاوید دیوبند)

خلاصۂ بحث

(۱) شریعت نے اسکاراور نشہ پائے جانے کی بنیاد پر ہر اس شیٔ کوحرام قرار دیا ہے جس کا استعمال نشہ وسکر کا باعث بنے ، چاہے وہ سیال ہو یا جامد، مشروب ہو یا ماکول اور کوئی بھی طریقہ استعمال ہو۔

(۲) نشہ آور اشیاء کسی بھی طرح استعمال کی جائے ، منھ کے راستہ سے یا انجکشن یا دیگر کوئی صورت ، وہ نمبر (۱) میں مذکور حکم میں داخل ہوگا۔

(۳،۴) افیون جو کہ پوست کی شکل میں ہے جونشہ آور نہیں ہے لہذا اس کی کاشت اور بیع جائز ہوگی ، ہاں اگر نشہ کرنے یا اس سے تیار ہونے والی نشہ آور اشیاء بنانے کی غرض سے کاشت کی جائے یا خرید وفروخت کی جائے تو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

چونکہ مورفین اور ہیروئن افیون اور پوست ہی سے تیار ہوتا ہے اوران دونوں کے مضر اثرات زیادہ ہے لہذا افیون کی کاشت اور خرید وفروخت مورفین اور ہیروئن بنانے کے قصد ونیت سے ہوتو اس کی اجازت نہ ہوگی۔

بھنگ اور حشیش میں نر بھنگ کی کاشت اور خرید وفروخت کی اجازت ہوگی کہ وہ نشہ آور نہیں ہے ، ہاں! مؤنث چوں کہ نشہ آور ہے اور اسی کے لئے مستعمل ،لہذا اس کی کاشت وخرید وفروخت کی اجازت نہ ہوگی۔

(۵) ان اشیاء سے ہونے والے نقصانات کثیر بھی ہے اور خمر سے زیادہ خطرناک بھی، اس سے جسمانی ، مالی، عقلی ہر طرح ضرر ونقصان ہوتا ہے اور آدمی کی حالت ابتر ہوجاتی ہے لہذا احقر کی رائے اس سلسلہ میں حد ہی کی ہے۔

(۶) انسان کے لئے بعض مرتبہ خفیف سزا کارآمد نہیں ہوتی اور وہ بار بار اس جرم کا

ارتکاب کرتا ہے تو ایسے وقت میں دینی واخلاقی اقدار اور معاشروں کی تطہیر وصفائی کے لئے سخت سزائیں دینی پڑتی ہے؛ تا کہ بگاڑ وفساد سے معاشرہ کی صفائی ہو۔

بندہ کی رائے یہ ہے کہ اگر منشیات کے کاروباری کا دائرۂ کار ابھی محدود ہی ہو اور وسیع نہ ہوا ہو تو اس کو قید میں ڈال دیا جائے اور اس کو اپنی اصلاح کا موقع دیا جائے، ہاں! اگر بار بار پکڑا گیا ہے یا کاروبار وسیع پیمانے پر ہے اور اس کے نقصانات دور دور تک ہے تو ایسے آدمی کو پھانسی یا موت کی سزا دی جائے تا کہ ضرر عام سے لوگوں کو بچایا جا سکے۔

(۷) اس کی تدابیر کے سلسلہ میں بندے کی رائے یہ ہے کہ ہر ایک آدمی کا دائرۂ کار کیا ہے؟ اس کو مدنظر رکھا جائے اور اس کی تقسیم کی جائے۔(۱) ہر ایک آدمی اپنی اولاد اور اپنے قرب وجوار کے ماحول کی فکر کرنے اور اپنی اولاد اور اطراف کے لوگوں کو اس لعنت سے بچانے کی مؤثر سعی کریں۔(۲) اگر حاکم ہے تو وہ اپنے اعتبار سے اصلاح معاشرہ کے فرائض کی انجام دہی کے ساتھ قوانین وحدود کو معمول بہ بنائے۔(۳) اگر منصب قضاء پر فائض ہے تو وہ قوانین واصول متعین کرتے ہوئے مجرم کی پوری تحقیق کریں، اور جرم کی سنگینی کے مطابق سزائیں عائد کریں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے معاشرہ کے تمام افراد کا اخلاقی اور معاشرتی فریضہ ہے کہ انسداد منشیات کے لئے جو شخص جو مؤثر کردار ادا کرسکتا ہے وہ اس کا جائزہ لے اور عملی طور پر قوم وملت کے نوجوانوں اور بچوں کو اس لعنت سے بچانے کی بھرپور کوشش کرے۔

(۸) اگر ان چیزوں کے استعمال کے بغیر اور کوئی سبیل ہی نہ ہو تو نشہ آور اشیاء بھی بطور علاج استعمال کرسکتا ہے لیکن روزانہ اس میں کمی کرتا رہے تا کہ تدریجی طور پر وہ اس کو ترک کردے، نیز جس چیز کا وہ عادی ہے اس سے قوی مسکر سے علاج نہ کرے جیسے افیون کے عادی کو مورفین دینا یہ زیادہ خطرناک ہے کیوں کہ یہ افیون سے زیادہ

ضرررساں ہے، اور یہ علاج اس وقت ہے جبکہ اس کے لئے دوسری ادویہ کارگر نہ ہو اور مسکر اشیاء سے علاج ناگزیر ہو جائے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

الیکشن سے مربوط شرعی مسائل

انسان اپنی ضروریات کو پوری کرنے نیز اپنی حفاظت اور دفاع کے لیے اپنے ہی جیسے بہت سے انسانوں کا محتاج ہوتا ہے، اس لئے ضرورت ہوتی ہے کہ سماج کو نظم وضبط کی لڑی میں پرو دیا جائے، تنظیم کا ایک دائرہ تو نسبتاً محدود ہوتا ہے، جس کو ہم ''خاندان'' کہتے ہیں، دوسرا دائرہ اس سے وسیع تر ہوتا ہے، جس کو سلطنت اور حکومت سے تعبیر کیا جاتا ہے، ایسے کسی نظام کے بغیر انسان کی تمام ضرورتیں پوری نہیں ہوسکتیں؛ اسی لئے ہر مہذب سماج، ریاست کے زیر سایہ زندگی گزارتا آیا ہے۔

حکومت کی تشکیل کے مختلف طریقے زمانہ قدیم سے مروج رہے ہیں، موجودہ عہد میں جس سیاسی نظام کو مشرق سے مغرب تک پوری دنیا میں غلبہ حاصل ہے وہ ہے جمہوری نظام، جمہوریت کے بعض اصول اسلام کے طرز حکمرانی سے بہت قریب ہیں اور بعض اسلامی تعلیمات کے مغایر بھی ہیں؛ لیکن چونکہ جمہوریت کی متنوع شکلیں دنیا میں پائی جاتی ہیں اور اس میں مختلف طرز حکومت کو سمو لینے کی گنجائش ہے؛ اس لئے بہت سے مسلمان ملکوں میں بھی ایسی جمہوریت کو فروغ دینے کی کوشش کی گئی ہے، جو شریعت اسلامی سے ہم آہنگ ہو۔

جمہوریت کا ایک اہم عمل عوامی رائے سے حکمراں کا انتخاب کرنا ہے، اب چونکہ ہر ملک میں آبادی کا پھیلاؤ غیر معمولی حد تک بڑھ گیا ہے، اس لئے ملک کے ہر بالغ شہری کی رائے حاصل کرنے اور اس کو انتخاب کے عمل میں شریک کرنے کے لئے الیکش کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، الیکشن کے ذریعہ گاؤں اور شہر کی سطح پر بھی عوام اپنے نمائندوں کا انتخاب کرتے ہیں،

صوبہ کی سطح پر بھی اور ملک کی سطح پر بھی، پھر ان منتخب نمائندوں کی رائے سے ہیئت حاکمہ وجود میں آتی ہے، ملک کا سربراہ منتخب کیا جاتا ہے اور تمام فیصلے کئے جاتے ہیں۔ الیکشن کا مسئلہ ان مسلمانوں کے لئے بھی اہمیت کا حامل ہے جو کسی مسلمان ملک میں بستے ہوں اور ان مسلمانوں کے لئے بھی جو اقلیت کی حیثیت سے کسی خطہ میں مقیم ہوں، نیز اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الیکشن کے موجودہ طریقہ کار میں بہت سے شرعی مفاسد بھی شامل ہو گئے ہیں اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ الیکشن سے مسلمانوں کے وسیع تر دینی وملی مفادات متعلق ہیں، اگر وہ جمہوری نظام میں الیکشن سے بے تعلق ہو جائیں تو اس سے ان کو غیر معمولی نقصان پہنچ سکتا ہے اور ان کے مفادات پر کاری ضرب لگ سکتی ہے، یہ صورت حال نہ صرف غیر مسلم اکثریتی ممالک میں ہے؛ بلکہ اکثر مسلمان ملک کی صورتحال بھی اس سے مختلف نہیں ہے۔

ہندوستان کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ یہ دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت ہے، گزشتہ ساٹھ سال کے عرصہ نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ ہمارا جمہوری نظام مستحکم بنیادوں پر قائم ہے، گرد وپیش کے جتنے ممالک ہیں -جن میں ہمارے ساتھ اور ہمارے بعد آزاد ہونے والے ممالک بھی شامل ہیں- کے یہاں جمہوری نظام کو وہ استحکام حاصل نہ ہو سکا جو ہمارے ملک میں ہے، مشکل حالات میں بھی ہم نے جمہوری طرز فکر پر اپنے بھرپور ایقان کا ثبوت دیا ہے، یہ مستحکم جمہوریت جہاں ملک کے لئے سلامتی کی ضامن ہے وہیں مذہبی، لسانی اور تہذیبی اقلیتوں کے لئے بہت بڑی نعمت ہے، یہ جمہوریت اور جمہوریت کے زیر سایہ انتخابی عمل ہی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے ملک میں بار بار حکومتیں بدلتی رہتی ہیں، لیکن یہ تبدیلی نہایت پُر امن طریقہ پر کسی تشدد اور بغاوت کے بغیر وجود میں آتی ہے، اور عوام ووٹ کی طاقت سے اپنی ناپسندیدہ حکومتوں کو ہٹا کر پسندیدہ حکومتوں کو لاتے ہیں۔

موضوع کی اہمیت اور موضوع سے متعلق مذکورہ پس منظر کی روشنی میں چند سوالات عرض

خدمت ہیں، امید کہ کتاب وسنت اور فقہاء سلف کے اجتہادات نیز معاصر اہل علم کی آراء کے حوالے سے جواب عنایت فرمائیں گے:

(۱) ووٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

(۲) اگر ووٹ شہادت کے درجہ میں ہے تو اس کا حکم شرعی کیا ہوگا، ووٹ دینا صرف جائز ہوگا یا مستحب یا واجب؟

(۳) الیکشن میں اپنے آپ کو بحیثیت امیدوار پیش کرنے کا کیا حکم ہے؟

(۴) غیر مسلم ملکوں میں اور بہت سے مسلم ملکوں میں بھی قانون ساز ادارے مخالف شریعت قوانین بھی بناتے ہیں، ایسی صورت میں ان اداروں کا ممبر بننا درست ہوگا یا نہیں؟ خاص کر ان حالات میں کہ ہندوستان کے موجودہ قانون کے مطابق اگر کوئی پارٹی اپنے ممبروں کے لئے وہیپ جاری کردے تو وہ پارٹی کی پالیسی کے مطابق ووٹ دینے کا پابند ہوجاتا ہے اور اپنے ضمیر کی آواز پر ووٹ دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

(۵) جو لوگ قانون ساز اداروں کے رکن منتخب ہوں، انہیں دستور سے وفاداری کا حلف اٹھانا پڑتا ہے اور دستور میں بہت سی دفعات خلاف شریعت بھی ہوتی ہیں تو یہ عمل کہاں تک درست ہوگا۔

(۶) بعض عیسائی ملکوں میں ہر ممبر کو بائبل پر حلف لینا پڑتا ہے خواہ وہ کسی مذہب کا ہو تو کیا مسلم ارکان کے لئے یہ عمل درست ہوگا؟

(۷) بعض سیکولر پارٹیاں مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کے لئے زیادہ مناسب سمجھی جاتی ہیں، لیکن ان کے منشور کی بعض دفعات مخالف اسلام یا مسلم مفادات کے مغایر ہوتی ہیں، کیا ایسی پارٹیوں میں شریک ہونا، ان کی طرف سے انتخاب لڑنا اور ان کی حکومت میں شامل ہونا جائز ہوگا؟

(۸) جوسیاسی پارٹیاں کھلے طور پر مسلم دشمن ہیں اوران کے منشور میں اسلام اور مسلمان کی مخالفت شامل ہو، کیا کسی مسلمان کے لئے اس پارٹی میں شریک ہونا جائز ہوگا؟ نیز اگر کسی کی نیت ہو کہ وہ پارٹی میں شریک ہوکر اس کے ایجنڈے کو بدلنے کی کوشش کرے گا تو کیا اس کے لئے اس پارٹی میں شامل ہونے کی گنجائش ہوگی؟

(۹) ایک ایسے ملک میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، مسلمانوں کے لئے علیحدہ سیاسی جماعت قائم کرنا جائز ہوگا؟ جبکہ اسے سیکولر ایجنڈے کے تحت ہی کام کرنا پڑتا ہے، نیز ایک احساس یہ بھی ہے کہ جہاں مسلمانوں کی آبادی مرتکز نہیں ہوتی ہے وہاں خصوصا اور دوسرے علاقوں میں عموماً مسلم سیاسی جماعت کا قیام مسلمان مخالف ووٹ کو متحد کردیتا ہے اوراس سے فرقہ پرست تنظیمیں فائدہ اٹھالیتی ہیں۔

(۱۰) ایک اہم مسئلہ یہ بھی ہے کہ الیکشن میں خواتین کا کیا کردار ہونا چاہئے، کیا انہیں ووٹنگ میں حصہ لینا چاہئے، کیا ان کے لئے الیکشن میں امیدوار بننا جائز ہے، کیا وہ قانون ساز اداروں کی ممبر بن سکتی ہیں؟ اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ ہندوستان میں تیزی سے یہ رجحان پنپ رہا ہے کہ سیاست میں عورتوں کی حصہ داری کو یقینی بنایا جائے، اس کے لئے مختلف ریاستوں میں اور مختلف سطحوں پر خواتین کے لئے سیٹیں ریزروکی جارہی ہیں، یہاں تک کہ ہندوستان کی بعض ریاستوں میں پنچایت کی سطح پر پچاس فیصد سیٹیں عورتوں کے لئے ریزرو کردی گئی ہیں اور لوک سبھا سے پارلیمنٹ میں خواتین کے لئے ۳۳ فیصد ریزرویشن کا بل پیش کیا جاچکا ہے اور قوی امید ہے کہ مستقبل میں یہ قانون کی شکل اختیار کرلے۔

❖❖❖

الیکشن: آداب واحکام

مولانا (مفتی) اقبال صاحب ٹنکاروی

گذشتہ ادوار میں مملکت ایک متعین مذہب ہوا کرتا تھا، تمام لوگ اسی مذہب کے پابند ہوتے تھے، بادشاہ بھی اسی مذہب کا نمائندہ ہوتا تھا، سرکاری طور پر دوسرے مذاہب تسلیم نہیں کئے جاتے تھے، اس لئے دوسرے مذاہب کے لوگ یا اس ملک میں قیام ہی نہیں کرتے تھے، یا اس طرح رہتے تھے کہ ان کو مذہبی آزادی حاصل نہیں ہوتی تھی۔ وہ اپنے مذہبی تشخصات اور علامات کے ساتھ زندگی نہیں گذار سکتے تھے۔

اس لئے اس زمانہ میں مذہبی اقلیتوں کا تصور نہیں تھا اور نہ جمہوری اور ہمہ مذہبی سلطنتیں پائی جاتی تھیں، غالباً پہلی بار ہجرت کے بعد پیغمبر ﷺ نے ایک ایسی مملکت کی بنیاد رکھی، جس میں مختلف مذاہب کے لوگوں کو ایک ساتھ رہنے کی گنجائش فراہم کی گئی اور اقلیتوں کے حقوق کو تسلیم کیا گیا۔

غالباً سترہویں صدی سے صورت حال میں نمایاں تبدیلی آگئی اور ایسی جمہوری حکومتیں قائم ہوئیں جس میں مملکت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور مختلف مذہبی اکائیوں کا اپنے مذہب کے مطابق عمل کرنے کی اجازت ہوئی، اس کی وجہ سے یہ بات ممکن ہوئی کہ ایک مذہبی اکثریت والے ملک میں مختلف مذہبی اقلیتیں بود و باش اختیار کرسکیں، اس صورت حال کی وجہ سے بہت سے ملکوں نے اقلیتوں کے حقوق سے متعلق قانون بھی بنائے ، بدلتے ہوئے حالات میں مسلمان بھی ایشیاء، یورپ، امریکہ اور افریقہ کے مختلف ایسے خطوں میں خیمہ زن ہوئے جہاں انہیں دوسرے مذاہب پر یقین رکھنے والی اکثریتوں سے سابقہ تھا، بیسویں صدی کے نصف کے بعد مسلمان اقلیتوں کی تعداد میں مزید اضافہ ہوگیا، ایسے مختلف اور

بدلتے ہوئے حالات کے پس منظر میں مسلمان اقلیتیں تعلیمی ،تہذیبی ،معاشی اور سیاسی پہلوؤں سے ایسے مسائل سے دوچار ہیں جن کا تعلق اور رشتہ شریعت اسلامی سے جڑا ہوا ہے اوراب فقہ الاقلیات کے عنوان سے ایسے مسائل پر غور کیا جاتا ہے۔

ایسے مسائل اور موضوعات میں سے ایک الیکشن ہے،جس کا تعلق جمہوری نظام سے ہے،مختلف ملکوں میں سیاسی جماعتوں کے مختلف نظام رائج ہیں،بعض ملکوں میں صرف ایک سیاسی جماعت ہوتی ہے ،اکثر کمیونسٹ ممالک میں یہی نظام رائج ہے،بعض ممالک میں دوسیاسی جماعتی نظام رائج ہوتا ہے اور ہندوستان جیسے ممالک میں کثیر الجماعتی نظام رائج ہے ،یہاں چھوٹی بڑی بہت سی پارٹیاں ہے،جو اقتدار حاصل کرنے کے لئے کوششیں کرتی رہتی ہیں،لیکن جمہوری نظام میں پہلے سے پیشین گوئی کرنا مشکل ہوتا ہے کہ کونسی جماعت برسر اقتدار آئے گی ،البتہ جمہوری نظام میں یہ ضروری ہے کہ حکومت انتخابات کے نتیجہ میں برسر اقتدار آئے۔

الیکشن اور انتخابات کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے،خصوصاً جب وہ اقلیتوں سے متعلق ہو،اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ الیکشن کے مواقع پر سیاسی جماعتیں سنہرے خواب اور سبز باغ دکھانے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کررہی ہیں، وعدوں کی بہتات بھی ہوتی ہے اوراپنی خدمات کے بارے میں دعووں کی فراوانی بھی ، جرائم کی ایسی کثرت ہے کہ ملک کے وزراء بھی اس کی دسترس سے باہر نہیں ہے،ملک کے قائدین کے بارے میں رشتوں اور ڈھانڈھلیوں کے واقعات گذشتہ کچھ سالوں سے بارش کی طرح منظر عام پر آتے جارہے ہیں۔

نیز فرقہ پرستی اور فاشزم بام اقتدار پر چڑھ چکی ہے اور سرتوڑ کوششیں کررہی ہے کہ اپنے تختِ اقتدار کو مضبوط سے مضبوط تر کرلیں ، بہت سی جماعتیں وہ ہیں جو سیکولرزم کا لباس

اوڑھے ہوئی ہیں ،لیکن فرقہ پرست ایجنڈے اور اقتدار کے حرص وہوس کی شکار ہیں ،دوسری طرف وہ پارٹیاں بھی ہیں جو اپنے آپ کو جمہوریت کا نمائندہ قرار دے رہی ہیں ؛لیکن ان کا ماضی بھی کچھ کم داغدار نہیں ہے اور انتخاب کی راہیں محدود ہیں اور تیسری کوئی ایسی قوت موجود نہیں ہے ،جن کے بارے میں یہ توقع کی جاسکے کہ وہ ملک کے اقتدار کو اپنے ہاتھ میں لے سکے گی۔

آخر مسلمان ان حالات میں کیا کریں؟ ایسا بھی نہیں ہوسکتا کہ ہم الیکشن سے اپنے آپ کو الگ کرلیں ، یہ بہت بڑی ناعاقبت اندیشی ہوگی اور جو تھوڑے بہت لوگ الیکشن کے وقت مسلمانوں کا آنسو پوچھنے اور کچھ جھوٹے سچے وعدے کرنے کی کوشش کرتے ہیں؛ وہ بھی ختم ہوجائیں گے اور پھر مسلمان اس ملک میں ایک ذلیل اور مقہور گروہ رہ جائیں گے ، کچھ فرقہ پرست جماعتیں اور پارٹیاں جو اقلیتوں کو ووٹ کے حق اور دیگر حقوق سے محروم رکھنا چاہتی ہیں ، یہ عمل ان کے منصوبہ کو کامیاب کرنے کے مترادف ہوگا ،اس لئے الیکشن میں حصہ لینا ایک بہت بڑی ضرورت ہے ، ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ ووٹ کا حق ضرور استعمال کرے۔

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:۔

آج کی دنیا میں اسمبلیوں ،کونسلوں ،میونسپل وارڈوں اور دوسری ملی وقومی مجالس وجماعتوں کے انتخابات میں جمہوریت کے نام پر کھیل کھیلا جارہا ہے کہ زور مور اور غنڈہ گردی کے سارے طاغوتی وسائل کا استعمال کرکے یہ چندروزہ موہوم اعزاز حاصل کیا جاتا ہے اور اس کے عالم سوز نتائج ہر وقت آنکھوں کے سامنے ہیں اور ملک وملت کے ہمدرد وسمجھدار انسان اپنے مقدور بھر اس کی اصلاح کی فکر میں بھی ہیں ،لیکن عام طور پر اس کو ایک جارحیت کا کھیل اور خالص دنیاوی دھندھا سمجھ کر ووٹ لئے اور دیئے جاتے ہیں ، لکھے پڑھے دیندار مسلمانوں کو بھی اس طرف توجہ نہیں ہوتی کہ یہ کھیل صرف ہماری دنیا کے نفع نقصان اور آبادی

یا بربادی تک نہیں رہتا، بلکہ اس کے پیچھے کچھ طاعت ومعصیت اور گناہ وثواب بھی ہے، جس کے اثرات اس دنیا کے بعد بھی یا ہمارے گلے کا ہار عذاب جہنم بنیں گے، یا پھر درجات جنت اور نجات آخرت کا سبب بنیں گے اور اگر چہ آج کل اس اکھاڑہ کے پہلوان اور اس میدان کے مرد، عام طور پر وہی لوگ ہیں جو فکر آخرت اور خدا اور رسول کی طاعت ومعصیت سے مطلقاً آزاد ہیں اور اس حالت میں ان کے سامنے قرآن وحدیث کے احکام پیش کرنا ایک بے معنی وعبث فعل معلوم ہوتا ہے، لیکن اسلام کا ایک یہ بھی معجزہ ہے کہ مسلمانوں کی پوری جماعت کبھی گمراہی پر جمع نہیں ہوتی، ہر زمانہ اور ہر جگہ کچھ لوگ حق پرست بھی قائم رہتے ہیں جن کو اپنے ہر کام میں حلال وحرام کی فکر اور خدا اور رسول کی رضا جوئی پیش نظر رہتی ہے، نیز قرآن کریم کا یہ بھی ارشاد ہے: "وَذَكِّر فان الذكرى تنفع المؤمنين" یعنی آپ نصیحت کی بات کہتے رہیں کیوں کہ نصیحت مسلمانوں کو نفع دیتی ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ انتخابات میں امیدواری اور ووٹ کی شرعی حیثیت اور ان کی اہمیت کو قرآن وسنت کی رو سے واضح کر دیا جائے، شاید کچھ بندگان خدا کو تنبیہ ہو اور کسی وقت یہ غلط کھیل صحیح بن جائے۔

ووٹ اور ووٹر:۔

کسی امیدوار کو ووٹ دینے کی از روئے قرآن وحدیث چند حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت شہادت کی ہے کہ ووٹر جس شخص کو اپنا ووٹ دے رہا ہے، اس کے متعلق اس کی شہادت دے رہا ہے کہ یہ شخص اس کام کی قابلیت بھی رکھتا ہے اور دیانت اور امانت بھی، اور اگر واقع میں اس شخص کے اندر یہ صفات نہیں ہے اور ووٹر یہ جانتے ہوئے اس کو ووٹ دیتا ہے تو وہ ایک جھوٹی شہادت ہے جو سخت کبیرہ گناہ اور وبال دنیا وآخرت ہے، صحیح بخاری کی حدیث میں رسول کریم ﷺ نے شہادت کاذب کو شرک کے ساتھ کبائر میں شمار فرمایا ہے

۔(مشکوۃ شریف)اور ایک دوسری حدیث میں جھوٹی شہادت کو اکبر کبائر فرمایا ہے۔(بخاری ومسلم)

جس حلقہ میں چند امیدوار کھڑے ہوں اور ووٹر کو یہ معلوم ہے کہ قابلیت اور دیانت کے اعتبار سے فلاں آدمی قابل ترجیح ہے تو اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو ووٹ دینا اکبر کبائر میں اپنے آپ کو مبتلا کرنا ہے۔

اب ووٹ دینے والا اپنی آخرت اور انجام کو دیکھ کر ووٹ دے، محض رسمی مروت یا کسی طمع کی وجہ سے اپنے آپ کو اس وبال میں مبتلا نہ کرے۔

دوسری حیثیت ووٹ کی شفاعت یعنی سفارش کی ہے کہ ووٹر اس کی نمائندگی کی سفارش کرتا ہے، اس سفارش کے بارے میں قرآن کریم کا یہ ارشاد ہر ووٹر کو اپنے سامنے رکھنا چاہئے: "ومن يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها، ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها الخ..." یعنی جو شخص اچھی سفارش کرتا ہے، اس میں اس کو بھی حصہ ملتا ہے اور بری سفارش کرتا ہے تو اس برائی میں اس کا بھی حصہ لگتا ہے، اچھی سفارش یہی ہے کہ قابل اور دیانت دار آدمی کی سفارش کرے، جو خلق خدا کے حقوق صحیح طور پر ادا کر سکے اور بری سفارش یہ ہیکہ نااہل، نالائق، فاسق وظالم کی شفارش کرے، اس کو خلق خدا پر مسلط کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے ووٹوں سے کامیاب ہونے والا امیدوار اپنے پنج سالہ دور میں جو نیک یا بد عمل کرے گا ہم بھی اس کے شریک بن جائیں گے۔

ووٹ کی تیسری حیثیت وکالت کی ہے کہ ووٹ دینے والا اس امیدوار کو اپنا نمائندہ اور وکیل بناتا ہے؛ لیکن اگر یہ وکالت اس کے کسی شخصی حق کے متعلق ہوتی اور اس کا نفع نقصان صرف اس کی ذات کو پہنچتا تو اس کا یہ خود ذمہ دار ہوتا مگر یہاں ایسا نہیں؛ کیوں کہ یہ وکالت ایسے حقوق کے متعلق ہے جن میں اس کے ساتھ پوری قوم شریک ہے، اس لئے اگر

کسی نااہل کو اپنی نمائندگی کے لئے ووٹ دے کر کامیاب بنایا تو پوری قوم کے حق کو پامال کرنے کا گناہ بھی اس کی گردن پر رہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا ووٹ تین حیثیت رکھتا ہے: ایک شہادت، دوسرے سفارش اور تیسرا حقوق مشترکہ کی وکالت، تینوں حیثیتوں میں جس طرح نیک، صالح اور قابل آدمی کو ووٹ دینا موجوب ثواب عظیم ہے اور اس کے ثمرات اس کو ملنے والے ہیں، اسی طرح نااہل یا غیر متدین شخص کو ووٹ دینا جھوٹی شہادت ہے اور بری سفارش بھی اور ناجائز وکالت بھی اور اس کے تباہ کن ثمرات بھی اس کے نامہ اعمال میں لکھے جائیں گے۔

ایک ضروری تنبیہ:۔

مذکورالصدر بیان میں جس طرح قرآن وسنت کی رو سے یہ واضح ہوا کہ نااہل، ظاہم، فاسق اور غلط آدمی کو ووٹ دینا گناہ عظیم ہے، اسی طرح ایک اچھے نیک، صالح اور قابل آدمی کو ووٹ دینا ثواب عظیم ہے، بلکہ ایک فریضۂ شرعی ہے، قرآن کریم نے جیسے جھوٹی شہادت کو حرام قرار دیا ہے، اسی طرح سچی شہادت کو واجب ولازم فرمایا ہے۔ ارشاد باری ہے: کونوا قوامین للّٰہ شھداء بالقسط. اور دوسری جگہ ارشاد ہے: کونوا قوامین بالقسط شھداء للّٰہ. ان دونوں آیتوں میں مسلمانوں پر فرض کیا ہے کہ سچی شہادت سے جان نہ چرائیں، اللہ کے لئے ادائیگی شہادت کے واسطے کھڑے ہو جائیں، تیسری جگہ سورۂ طلاق میں ارشاد ہے: واقیموا الشھادۃ للّٰہ. یعنی اللہ کے لئے شہادت کو قائم کرو، ایک آیت میں یہ ارشاد فرمایا کہ سچی شہادت کو چھپانا حرام اور گناہ ہے، ارشاد باری ہے: ولاتکتموا الشھادۃ، ومن یکتمھا فانہ آثم قلبہ. یعنی شہادت کو نہ چھپاؤ اور جو چھپائے گا اس کا دل گنہگار رہے۔

ان آیات کریمہ نے مسلمانوں پر یہ فریضہ عائد کر دیا ہے کہ سچی گواہی سے جان نہ

چرائیں، ضرور ادا کریں، آج جو خرابیاں انتخابات میں پیش آرہی ہیں ان کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ نیک صالح حضرات عموماً ووٹ دینے سے ہی گریز کرنے لگے، جس کا لازمی نتیجہ وہ ہوا جو مشاہدہ میں آرہا ہے کہ ووٹ عموماً ان لوگوں کے آتے ہیں جو چند ٹکوں میں خرید لئے جاتے ہیں اور ان لوگوں کے ووٹوں سے جو نمائندے پوری قوم پر مسلط ہوتے ہیں وہ ظاہر ہے کہ کس قماش اور کس کردار کے لوگ ہوں گے؟ اس لئے جس حلقہ میں کوئی بھی امیدوار قابل اور نیک معلوم ہو اسے ووٹ دینے سے گریز کرنا بھی شرعی جرم اور پوری قوم وملت پر ظلم کا مرادف ہے اور اگر کسی حلقہ میں کوئی بھی امیدوار صحیح معنی میں قابل اور دیانت دار نہ معلوم ہو مگر ان میں سے کوئی ایک صلاحیت کا اور خدا ترسی کے اصول پر دوسروں کی نسبت سے غنیمت ہو تو تقلیل شر اور تقلیل ظلم کی نیت سے اس کو بھی ووٹ دے دینا جائز بلکہ مستحسن ہے، جیسا کہ نجاست کے پورے ازالہ کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں تقلیل نجاست کو اور پورے ظلم کو دفع کرنے کا اختیار نہ ہونے کی صورت میں تقلیل ظلم کو فقہاء رحمہم اللہ نے تجویز فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انتخابات میں ووٹ کی شرعی حیثیت کم از کم ایک شہادت کی ہے، جس کا چھپانا بھی حرام ہے اور اس میں جھوٹ بولنا بھی حرام، اس پر کوئی معاوضہ لینا بھی حرام۔ (جواہر الفقہ: انتخابات میں ووٹ اور ووٹر کی شرعی حیثیت: ۲/۲۹۰ تا ۲۹۴، ط: مکتبہ تفسیر قرآن دیوبند)

حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

ووٹ کی مختلف حیثیتیں ہیں، اس کی حیثیت شہادت اور گواہی کی ہے، کہ وہ جس ممبر کو ووٹ دے رہا ہے اس کے بارے میں گواہ ہے کہ اس کو ملک وقوم کے لئے مفید اور خیر خواہ سمجھتا ہے، اس کی حیثیت مشورہ کی ہے کہ وہ حکومت اور نظم ونسق کے سلسلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کون زیادہ بہتر اور ایمان دار ذمہ دار ہوسکتا ہے، اس کی حیثیت سفارش کی ہے کہ وہ اپنے اس امیدوار کے لئے ایک اہم عہدہ اور ذمہ داری کی سفارش کرتا ہے اور اس کی

حیثیت وکیل نامزد کرنے کی ہے کہ وہ سیاسی مسائل میں اس کو اپنا وکیل اور نمائندہ نامزد کرتا ہے، نیز ان سب کے علاوہ ووٹ کی حیثیت سیاسی بیعت کی ہے کہ وہ ووٹ کے ذریعہ متعلقہ امیدوار کو وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کی طرف سے سربراہ مملکت کا انتخاب کرے، بیعت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ ہاتھ ہی سے بیعت کی جائے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عبداللہ بن دینار رضی اللہ عنہ سے دوسندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے عبدالملک بن مروان سے بذریعۂ مراسلات بیعت کی ہے، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے اس روایت میں اپنی طرف سے سمع وطاعت کا اقرار کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ میرے بچوں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بات کافی ہے کہ امیر کسی کو بیعت کے لئے وکیل بنائے یا بیعت کرنے والا کسی کو بطور وکیل بھیجے کہ اس کی طرف سے اظہار وفاداری کرے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ایک دفعہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کو اپنی طرف سے بیعت لینے کا حکم فرمایا تھا۔ (بخاری: باب بیعۃ النساء) اس سے معلوم ہوا کہ اپنے حق رائے دہی کے استعمال کی حیثیت بڑی نازک اور اہم ہے، ایک شخص کو غیر مفید سمجھنے کے باوجود اس کو ووٹ دینا شہادتِ زور، جھوٹا مشورہ، غلط سفارش اور متعدد گناہوں کا حامل ہے۔ (جدید فقہی مسائل: متفرقات: ۱، ص: ۲۶۵، قاضی پبلیشرز، دہلی)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:۔

شرعی نقطۂ نظر سے ووٹ کی حیثیت شہادت اور گواہی کی سی ہے اور اس طرح جھوٹی گواہی دینا حرام اور ناجائز ہے، اسی طرح ضرورت کے مواقع پر شہادت کو چھپانا بھی حرام ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے: ولاتکتموا الشهادة ، ومن يكتمها فانه آثم قلبه یعنی تم گواہی کو نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی چھپائے اس کا دل گنہگار ہے۔

اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ومن کتم شھادۃ اذا دعی الیھا کان کمن شھد بالزور". (جمع الفوائد بحوالہ طبرانی:ص/٦٢) جس کسی کو شہادت کے لئے بلایا جائے وہ پھر اسے چھپائے تو وہ ایسا ہے جیسے جھوٹی گواہی دینے والا۔

بلکہ گواہی دینے کے لئے تو اسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کہ کسی کے مطالبہ کرنے سے پہلے ہی انسان اپنا یہ فریضہ ادا کردے اور اس میں کسی کی دعوت یا ترغیب کا انتظار بھی نہ کرے، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الا اخبرکم بخیر الشھداء الذی یاتی شھادتہ قبل ان یسئل لھا." (ایضا: ٢٦١) کیا تمہیں نہ بتاؤں کہ بہترین گواہ کون ہے؟ وہ شخص ہے جو اپنی گواہی کسی کے مطالبہ کرنے سے قبل ہی ادا کردے۔

ووٹ بھی بلاشبہ ایک شہادت ہے، قرآن وسنت کے یہ احکام اس پر بھی جاری ہوتے ہیں، لہذا ووٹ کو محفوظ رکھنا دین داری کا تقاضا نہیں، اس کا زیادہ سے زیادہ صحیح استعمال کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے، یوں بھی سوچنے کی بات ہے کہ اگر شریف دین دار اور معتدل مزاج کے لوگ انتخابات کے تمام معاملات سے بالکلیہ یکسو ہوکر بیٹھ جائیں تو اس کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتا ہے کہ وہ پورا میدان شریروں، فتنہ پردازوں اور بے دین افراد کے ہاتھوں میں سونپ رہے ہیں، ایسی صورت میں کبھی بھی یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ حکومت نیک اور اہلیت رکھنے والے افراد کے ہاتھ میں آئے، اگر دین دار لوگ سیاست سے اس قدر بے تعلق ہوکر رہ جائیں گے تو پھر انہیں ملک کی دینی، اخلاقی تباہی کا شکوہ کرنے کا بھی کوئی حق نہیں پہنچتا، کیوں کہ اس کے ذمہ دار وہ خود ہوں گے اور ان کے حکام کا سارا عذاب وثواب ان ہی کی گردن پر ہوگا اور خود ان کی آنے والی نسلیں اس شر وفساد سے کسی طرح محفوظ نہیں رہ سکیں گی

، جس پر بندھ باندھنے کی انہوں نے کوشش نہیں کی۔(فقہی مقالات : ووٹ کی شرعی حیثیت :۲/ ۲۸۷، ط: زمزم بکڈپو، دیوبند)

(جواب نمبر:۲) حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:۔

اللہ تعالی نے مسلمانوں کو اسلام کی حفاظت کے لئے طاقت بھر کوشش اور تیاری کا حکم دیا ہے:"واعدوا لهم ما استطعتم من قوة". (انفال: ٦٠) قوت کا لفظ ایک جامع لفظ ہے، جس میں وہ تمام طاقتیں شامل ہیں، جو نتائج اور فیصلوں پر اثر انداز ہوسکے، یہ طاقت فوج کی بھی ہوسکتی ہے ،افراد قوت اور تعداد کی بھی اور علم و دانش کی بھی ، جو ممالک جمہوری طرز حکومت کے حامل ہیں،ان کے یہاں ووٹ بھی ایک بڑی طاقت ہے، ووٹ کے ذریعہ بام اقتدار پر چڑھا جاسکتا ہے اور ووٹ کی تلوار سے انسان کو بے پناہ بلندیوں سے اٹھا کر پستیوں تک گرایا بھی جاسکتا ہے، اس لئے ووٹ بھی ایک طاقت ہے، ایک نعمت ہے اور ایک مؤثر ہتھیار ہے۔

اس لئے ووٹ کے سلسلہ میں دو پہلوؤں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے: ایک یہ کہ موجودہ حالات میں بحیثیت مسلمان ہمارے لئے ووٹ دینا ایک مذہبی فریضہ کے درجہ میں ہے اور ووٹ نہ دینا اسی درجہ کوتاہی کا ارتکاب ہے؛ کیوں کہ ووٹ ایک گواہی ہے اور جب حق کو حاصل کرنے اور ظلم کو روکنے کے لئے گواہی دینی ضروری ہوجائے اور اس وقت اس ملک میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار رہیں، تو اس سے پہلوتہی برتنا کسی طرح روانہیں ؛ بلکہ قرآن مجید کی زبان میں یہ کتمان شہادت ہے، جس سے اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے۔(البقرہ: ۲۸۳، شمع فروزاں:۱/ ۵۶: ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند)

(جواب نمبر:۳) حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثانی صاحب دامت برکاتہم ''اسلام اور

سیاسی نظریات''، میں رقم طراز ہیں:

چوں کہ حکمرانی ایک مسئولیت ہے؛ حق نہیں ہے، اس لئے اسی سے یہ اصول نکلتا ہے کہ اس کا طلب کرنا جائز نہیں، یہ ایسی چیز نہیں ہے جسے حاصل کرنے کے لئے انسان بڑھ چڑھ کر جدوجہد کرے کہ میں کسی طرح حاکم بن جاؤں، چنانچہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہ رضی اللہ تعالی عنہ سے ارشاد فرمایا: "لاتسئل الامارة فانك ان اوتيتها عن مسئلة وكلت اليها، وان اوتيتها من غير مسئلة اعنت عليها". (صحيح البخارى: كتاب الايمان :حديث:٢٢٦٦)

امیر بننے کی طلب نہ کرو؛ کیوں کہ اگر تمہیں تمہاری طلب پر امارت دی جائے گی تو تمہیں اسی کے حوالے کردیا جائے گا۔ (یعنی تمہیں اس کی ذمہ داریوں خود بھگتنی ہوں گی) اور اگر تمہیں یہ امارت طلب کے بغیر دی جائے گی تو (اللہ تعالی کی طرف سے) تمہاری مدد کی جائے گی۔

اس قسم کی بات حضور اقدس ﷺ نے قاضی کے عہدے کے بارے میں ارشاد فرمائی ہے، جس سے مذکورہ بالا حدیث کی مزید تشریح ہوتی ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

"من ابتغى القضاء وسئل فيه شفعاء وكل الى نفسه ،ومن اكره عليه انزل الله عليه ملكا يسدده". (ترمذى : كتاب الاحكام :حديث: ٢٣١٣)

جو شخص قاضی بننے کی طلب کرے اور اس کام کے لئے سفارش کرنے والوں کو تلاش کرے، اسے خود اپنے حوالے کردیا جاتا ہے اور جس کسی کو اس منصب پر مجبور کیا جائے تو اللہ تعالی اس پر ایک فرشتہ نازل فرمادیتے ہیں جو اسے سیدھے راستے پر رکھتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ خود اپنے حوالہ کردیا جانے کا کیا مطلب ہے؟ یعنی اگر کوئی شخص

یہ عہدہ خود کوشش کر کے حاصل کرے اور اس کے لئے لوگوں کو سفارشی بنائے تو اس سے گویا کہا جاتا ہے کہ تم جانو اور تمہاری حکومت جانے، ہماری طرف سے کوئی مدد نہیں ملے گی، جس شخص کا اس بات پر ایمان ہو کہ اللہ تعالی کی مدد کے بغیر کوئی کام نہیں ہوسکتا ہے، اس کے لئے یہ کتنی سنگین وعید ہے۔اعاذنا اللہ من ذلک....

اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے قبیلہ کے دو آدمیوں نے حضور ﷺ سے عرض کیا کہ انہیں حکومت کا کوئی منصب عطا کردیا جائے، اس پر آپ ﷺ نے فرمایا:"انا لانولی ھذا من سأله ولا من حرص علیه." (صحیح البخاری: حدیث: ۷۱۴۹) ہم کسی ایسے شخص کو یہ منصب نہیں دیتے جو اس کی طلب میں رہے، یا اس کی حرص کرے۔

یہ احادیث پوری صراحت کے ساتھ یہ واضح کررہی ہیں کہ امارت کو خود طلب کرنا ناجائز ہے اور جو اس کا طالب ہو وہ درحقیقت اس منصب کا اہل ہی نہیں ہے، نیز ایک حدیث میں جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، یہ ارشاد فرمایا گیا ہے:

"تجدون من خیر الناس اشدھم کراھیة لھذا الشان حتی یقع فیه."

(صحیح البخاری: ۳۴۹۶)

تم بہترین انسان ان لوگوں کو پاؤ گے جو اس معاملہ (یعنی امیر بننے کو ناپسند کرتے رہیں) الّا یہ کہ وہ اس میں مبتلا ہوجائے۔(اسلام اور سیاسی نظریات: حکومت سازی کے اصول: ص:۲۱۳، ط: دارالکتاب دیوبند)

لیکن موجودہ دور کے جمہوری نظاموں میں برسر راہ حکومت یا ارکان پارلیمنٹ کے لئے عموما اہلیت کی کوئی شرائط مقرر نہیں ہوتی، عام طور پر دستور میں یہ درج ہوتا ہے کہ وہ ملک کا شہری ہو اور ووٹر لیسٹ میں اس کا نام درج ہو اور بس! اس کے بعد اس کی علمی قابلیت یا

تجربے کی کوئی شرط نہیں ہوتی، نہ علم ودانش کی ضرورت ہوتی ہے، نہ اخلاق کی ضرورت اور بعض لوگ تو دستخط کی صلاحیت سے بھی عاری ہوتے ہیں، تو نشان ابہام سے کام چلاتے ہیں، تو کچھ لوگ نامور مجرم ہوتے ہیں ، جیسا کہ الیکشن کے موقع پر اخبارات میں ان کی تعلیمی صلاحیت کے ساتھ ساتھ اخلاق وکردار بھی شائع ہوتے ہیں، پھر کچھ امیدوار محض قوم پرست یا فرقہ پرست ہوتے ہیں، جیسا کہ اخبارات میں ان کے بیانات سے اور ان کے کردار سے پتہ چلتا ہے، ان کو اپنے حلقۂ انتخاب میں شامل افراد کی خدمات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا اور کبھی کبھار اسلامی عداوت اور مسلم دشمنی میں کچھ حرکتیں بھی کر دیتے ہیں، ایسے وقت اگر کوئی آدمی دیانت دار اور امانت دار ہو، معاملات میں بھی وہ لوگوں پر ظلم نہ کرتا ہو اور ممبری کے حقیقی فرائض وذمہ داریوں کا احساس رکھتا ہو، معاملہ فہم اور قوم کا بہی خواہ ہو اور اپنی بات کو مناسب انداز میں پارٹی یا مجلس میں پیش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگر ایسا آدمی اپنے آپ کو امیدواری کے لئے پیش کرے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے ، جب کہ دوسرا کوئی ایسے اوصاف کا حامل نہ ہو۔

اور جب ایسے اوصاف کا حامل مسلمان امیدوار منتخب ہو کر ایوان میں پہنچے گا تو کم از کم جس معاشرہ میں وہ زندگی گذار رہا ہے اس کی سماجی سرگرمیوں میں اس کی شرکت ہوگی، اور جو قوانین اور نظام بنائے جائیں گے، ان پر مباحثہ میں بھی کسی درجہ میں شرکت ہو سکے گی اور بسا اوقات وہ ان میں تبدیلی یا ان کے ضرر کو کم کرو اسکیں گے اور میونسپلٹی، صوبائی اور پارلیمنٹری کمیٹیوں میں جب ان کی تعداد بڑھے گی تو ملک کی کچھ پالیسیاں بنانے میں بھی ان کی شرکت ہوگی اور وہ کبھی اس طرح اثر انداز ہوں گے، جس سے ان کے اور دوسرے مسلمان بھائیوں کے بعض مفادات کا تحفظ ہوگا یا کم از کم نقصانات میں تخفیف ہو سکے گی۔

موجودہ دور کے امیدوار عموماً ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے نزدیک قوم وملت اور ملک کی

خدمت کے بجائے اپنی اوراپنے خاندان ہی کی خدمت مقصود ہوتی ہے،اسلامی نقطۂ نظر سے امیدوار ایسا ہونا چاہئے کہ وہ اپنی دیانت وامانت، جذبۂ خدمت اور نمائندگی کی صلاحیت میں نسبۃً بہتر اور قوم وملت اور ملک کے لئے بہتر ہو۔

مولانا محمد مصطفیٰ ندوی لکھتے ہیں:۔

''الیکشن میں امیدوار اصل میں اس لئے کھڑے ہوتے ہیں کہ انہیں آئندہ قوم کی خدمات اور نمائندگی کا موقع دیا جائے ،وہ سماج کو اور خصوصاً اپنے حلقۂ انتخاب کو فائدہ پہنچائے ، یہ بھی اس وقت ہوگا جب کہ امیدوار کردار اور اعمال کے ہتھیار سے لیس ہو اور لوگوں کے سامنے اپنا عملی اور رفاہی کاموں میں تجربہ اور دلچسپی کا ریکارڈ رکھے، خلاصہ یہ ہے کہ امیدوار کے سلسلہ میں نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کے قول وعمل میں موافقت ہو، کردار وگفتار میں یکسانیت ہو، دیانت دار اور امانت دار ہو۔

جیسا کہ قرآن کریم میں ان اوصاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

ان اکرمکم عند الله اتقاکم . (سورہ حجرات: ١٣) یا ایها الذین آمنوا لم تقولون مالا تفعلون، کبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون. (صف:٢) نیز فرمایا: واوفوا بالعهد ،ان العهد کان مسئولا. (مائدہ: ١) یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود.(اسراء:٣٤) ان الله لا یحب الخائنین .(انفال:٥٨)

امیدوار کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جس عہدہ کی امیدواری کرتا ہے اس کی ذمہ داریوں کو بحسن وخوبی انجام دینے کی قابلیت اور صلاحیت رکھتا ہو، ان کو دیانت داری کے ساتھ ادا کرسکتا ہو، خدمت خلق کے جذبہ سے سرشار ہو اور آخرت میں عنداللہ جواب دہی کا احساس ہو، ان اوصاف کو قرآن کریم نے حضرت یوسف علیہ السلام کی زبانی بیان فرمایا: ''قال اجعلنی علی خزائن الارض ، انی حفیظ علیم'' حضرت یوسف علیہ السلام نے کہا: مجھے

ملک کے خزانوں پر مامور کر دیجئے، کیوں کہ میں حفاظت کرنے والا ہوں اور اس کام سے واقف ہوں۔

''حفیظ'' سے امانتداری اور حقوق کی حفاظت کی طرف اشارہ فرمایا اور ''علیم'' سے فرض منصبی کو پوری کرنے کی صلاحیت ولیاقت کی طرف اشارہ فرمایا۔(ووٹ ووٹرس، امیدوار-آداب واحکام:ص:۱۲،۱۳)

علامہ قرطبی رحمۃ اللہ علیہ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:۔

ودلت الآية على جواز ان يخطب الانسان عملا يكون له اهلا ؛ فان قيل: فقد روى مسلم عن عبد الرحمن بن سمرة قال؛ قال لي رسول اللهﷺ : يا عبدالرحمن لا تسئل الامارة الخ..فالجواب: او لا– ان يوسف عليه السلام انما طلب الولاية لانه علم انه لاحد يقوم مقامه فى العدل والاصلاح وتوصيل الفقراء الى حقوقهم فرأى ان ذلك فرض متعين عليه فانه لم يكن هناك غيره ، هكذا الحكم اليوم ،لو علم انسان من نفسه انه يقوم بالحق فى القضاء او الحسبة ،ولم يكن له هناك من يصلح ولا يقوم مقامه لتعين ذلك عليه،ووجب ان يتولاها ويسئل ذلك ،ويخبر بصفاته التى يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك. (سوره يوسف: آيت: ۵۵،ج:۹،ص:۱۸۸،۱۸۹،ط:المكتبة التجارية)

اس سے معلوم ہوا کہ آج بھی وہ حکم پایا جاسکتا ہے جب کہ کوئی آدمی یہ سمجھتا ہو کہ وہ قضاء یا کسی منصب اور عہدہ کا اہل ہے، وہ اس کو حق اور درستگی کے ساتھ سنبھال سکتا ہے اور کوئی دوسرا اس کی صلاحیت والا اور اہل نہیں ہے، تو وہ آدمی ہی اس منصب کا اہل ہے، ضروری ہے کہ وہ اس کا مطالبہ کرے اور اپنے آپ کو اس خدمت کے لئے پیش کرے۔

لیکن آج تلاش بسیار کے بعد بھی مذکورہ بالا اوصاف کا حامل امیدوار ملنا مشکل ہے

اور دوسری طرف یہ بھی حقیقت ہے کہ اس ملک کے موجودہ حالات کے تناظر میں اگر مسلم امیدوار اپنے اندر یہ صلاحیت واہلیت اور اوصاف نہ پانے کی صورت میں اگر وہ انتخابات میں حصہ نہ لیں تو موجودہ جمہوری نظام میں انتخاب سے دوری اور کنارہ کشی سیاسی اور قومی سطح پر مسلمانوں کے لئے مضرات ونقصانات کا باعث بنے گی ،اس لئے مسلم امیدوار الیکشن میں ضرور حصہ لیں اور اپنے اندر مذکورہ بالا اوصاف اور صلاحیت واہلیت پیدا کرنے کی کوشش کریں۔

(جواب نمبر:۴،۵) غیر مسلم ممالک کی سیاست میں شرکت کی خصوصیات میں سے ایک بات یہ ہے کہ اس کا تعلق غیر اسلامی ماحول سے ہوتا ہے ،اس بناء پر یہ شرکت اسلامی اصول وقواعد کے ماتحت اوران کے مطابق نہیں ہوتی ؛ بلکہ وہ ایسی چیزوں کی پابند اوران سے جڑی ہوئی ہوتی ہے جو زیادہ تر حالات میں اسلام مخالف اور اس کے متناقض ہوتی ہے ،اس لئے سیاست میں شرکت کا یہ عمل صحیح معنوں میں صرف ایک سادہ سیاسی عمل ہی نہیں ہوتا ،جس میں کسی پارٹی سے روابط وتعلق اور انتخابی مہم کے لئے ضروری اخراجات کی فراہمی ہو؛ بلکہ اس کے تحت وہ تمام محرکات اور سرگرمیاں آتی ہیں جوان پارٹیوں اور جماعتوں کی حمایت وپشت پناہی پر مبنی اور اسلام کے مخالف اور معارض ہوتی ہیں ،قانون سازاداروں میں بھی حزب موافق کے افراد کی ماتحتی میں کام ہوتا ہے ،تو وہ عموما پارٹی پالیسی کے ماتحت کام کرتے ہیں جو مخالف شریعت قانون بھی نافذ کردیتے ہیں ،اب ہمارے سامنے دو مفسدے ہیں : اول ایسے قانون سازاداروں میں شرکت کا مفسدہ اور وہ یہ کہ غیر اسلامی قانون سازاداروں کے قیام میں تعاون اور دستور وآئین سے وفاداری کا حلف جس میں بعض ایسی دفعات ہوسکتی ہیں جو قرآن وحدیث کے صریح متصادم ہو، دوسری طرف ایسے قانون ساز اداروں میں بطور رکن وممبر عدم شرکت کا مفسدہ ہے کہ مخالف اسلام اور مخالف شریعت قوانین وضع ہوں گے اور

اسلام اور مسلمانوں کی طرف سے دفاع کرنے والا وہاں کوئی نہیں ہوگا،جس کے نتیجہ میں اسلام کے خلاف قوانین وضع ہوں گے جس پر مجبوراً عمل کیا جائے گا۔

مقام غور ہے کہ ایسے اداروں میں بطور ممبر ورکن شرکت کرنے کا مفسدہ بڑا ہے یا عدم شرکت کا؟ بظاہر عدم شرکت کا مفسدہ بڑا ہے کہ اس میں کوئی دفاع کرنے والا نہ ہوگا اور مخالف شریعت قانون سازی ہوگی اور شرکت کا مفسدہ کم ہے کہ بعض شرعی احکام پر عمل نہ ہونے پائے گا اور فقہ کا مشہور قاعدہ ہے کہ دو مفاسد سامنے ہو اور دونوں سے بچنا ممکن نہ ہو تو کمتر درجہ کے مفسدہ کو گوارا کرلیا جاتا ہے،اذا تعارض مفسدتان روعي اعظمهما ضررًا بارتكاب اخفهما. (قواعد الفقه: قاعده نمبر: ١٩،ص:٥٦،ط:اشرفی بکڈپو دیوبند)

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ جمہوری نظام کئی معاملات میں اسلام سے میل نہیں کھاتا؛لیکن تغیر زمانی سے کچھ احکام کی تبدیلی کا نظریہ بھی اسلام کا مسلمہ نظریہ ہے، چنانچہ قواعد الفقہ میں ہے:لاينكر تغير الاحكام بتغير الزمان. (قاعدہ نمبر:٢٨٤،ص:١١٣،ط:اشرفی بک ڈپو دیوبند)

اب جمہوری حکومتوں کے نت نئے حالات میں ایسے ملکوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں ضرورت اور تغیر زمانی کی وجہ سے قوم وملت کے مفاد میں قانون ساز اداروں کی ممبری قبول کرنا درست ہونا چاہیئے،اس طرح وہ زیادہ نہ سہی تو کچھ قوانین کی وضع ونسخ میں نمایاں کردار ادا کرسکیں گے۔

مولانا بدرالحسن قاسمی لکھتے ہیں:۔

جہاں تک حلف برداری یا دستور کی قسم کھانے کا تعلق ہے تو وہ ایک قسم کا عہد ہے کہ دستور کے دفعات کی پابندی کی جائے گی اور منصب وعہدہ کے درمیان پوری امانت داری اور باریکی کے ساتھ ذمہ داریوں کی ادائیگی کی جائے گی،دقیق معنوں میں وہ شرعی حلف نہیں ہے،

حلف برداری کے لئے تیار کی جانے والی عبارتوں میں تبدیلی کی جاسکتی ہے اور صحیح عقیدہ کے مطابق بنایا جاسکتا ہے، تا کہ وہ دین اسلام کی تعلیمات کے منافی نہ ہو۔(غیر مسلم ممالک میں آباد مسلمانوں کے کچھ اہم مسائل:۲۳۳، ط: ایفاء پبلیکیشنز)

(جواب نمبر:٦) یہود ونصاری کی تمام مذہبی کتابوں میں سب سے معتبر ومستند کتاب تورات وانجیل ہے، اسی لئے دوسری کتابوں کی بنسبت انہوں نے ان دو کتابوں کا زیادہ اہتمام کیا اور ان دونوں کتابوں کا کیا حال ہے اور ان میں کتنی تحریف ہے وہ ڈھکی چھپی بات نہیں ہے، اب جو نسخے ملتے ہیں اس میں غلط صحیح ہر قسم کی روایات جمع کی گئی ہے، اسی لئے مسلمان اس کو محرف ومبدل باور کرتے ہیں۔

لیکن چوں کہ بعض مغربی ممالک اور عیسائی ملکوں میں عدالتوں اور پارلیمنٹ وغیرہ میں ہر ممبر کو بائبل پر حلف لینا پڑتا ہے، چاہے کسی بھی مذہب کا ہو اس لئے ہر شخص مجبور ہوتا ہے کہ تورات یا انجیل پر ہاتھ رکھ کر سچ بولنے اور منصب سے متعلق ذمہ داریاں نبھانے کا عہد کرے اور ہم اہل اسلام اس کو محرف مانتے ہیں اور جس حال میں بھی یہ کتابیں موجود ہیں اس کو خدا کی طرف منسوب کرنے کو افتراء گردانتے ہیں اور بعض احادیث کی رو سے قسم صرف اللہ کی کھائی جاسکتی ہے، اس لئے ان کتابوں پر ہاتھ رکھ کر حلف لینا جائز نہ ہوگا، کیوں کہ حلف لینے کی صورت میں اس کی تعظیم کرنا اور خدا کی طرف منسوب کرنا لازم آتا ہے، البتہ وہ اس پر مجبور ہوں، مطالبہ کے بعد بھی قرآن پر حلف لینے کی اجازت نہ ہو اور قیام عدل، ظلم وستم سے بچاؤ، قوم وملت کی خدمت اور مسلمانوں کے مفادات اسی پر موقوف ہو تو دل میں کراہت کا احساس رکھتے ہوئے ان کتابوں پر ہاتھ رکھ کر حلف لے سکتے ہیں، جیسا کہ قواعد فقہیہ کی رو سے ثابت ہوا جو اوپر گذر چکے۔

نیز اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے بھی اس میں کچھ شرائط کے ساتھ مذکورہ کتابوں پر

حلف برداری کی اجازت دی ہے، اکیڈمی کا فیصلہ درج ذیل ہے:

اجلاس نے اس سلسلہ میں کہ کس چیز کے ذریعہ حلف لینا جائز ہے اور قسم میں بالعموم اور قاضی کے سامنے عدالتی حلف میں ممنوع امور سے متعلق مختلف مسالک کے فقہاء کی آراء کا جائزہ لینے کے بعد مندرجۂ ذیل فیصلے کئے:

(۱) اللہ تعالی کے سوا کسی اور چیز کی قسم کھانی جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: جسے قسم کھانی ہو وہ اللہ تعالی کی قسم کھائے ورنہ خاموش رہے۔

(۲) قسم کھاتے وقت مصحف، توریت یا انجیل وغیرہ پر ہاتھ رکھنا قسم کے صحیح ہونے کے لئے ضروری نہیں ہے، البتہ اگر حاکم قسم کو پختہ کرانا چاہتا ہو تا کہ قسم کھانے والا جھوٹ بولنے سے ڈرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

(۳) کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ قسم کھاتے وقت توریت یا انجیل پر ہاتھ رکھے، اس لئے کہ آج جو نسخے رائج ہیں؛ وہ محرف ہیں اور حضرت موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام پر نازل ہونے والے اصل نسخے نہیں ہیں اور حضرت محمد ﷺ پر نازل ہونے والی شریعت نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیا ہے۔

(۴) اگر کسی اسلامی مملکت کی عدالت قسم لینے والے کے لئے توریت یا انجیل پر یا ان دونوں پر ہاتھ رکھنا ضروری قرار دیتی ہو تو مسلمان کو چاہئے کہ وہ عدالت سے قرآن کریم پر ہاتھ رکھنے کا مطالبہ کرے، اگر اس کا مطالبہ نہ مانا جائے تو اسے مجبور سمجھا جائے گا اور دونوں یا کسی ایک پر تعظیم کی نیت کے بغیر ہاتھ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ (اسلامک فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ کے فقہی فیصلے: ص:۱۱۹، ط: ایفاء پبلیشرز)

(جواب نمبر: ۷،۸) انتخابات سے مسلمانوں کے ملی اور مذہبی مفادات متعلق ہوتے ہیں؛ چنانچہ الیکشن کے دور میں امیدوار اپنے حلقہ انتخاب کی عوام سے قومی، ملی اور

مذہبی مفادات کے لئے اپنی فتح یابی پر بہت سے وعدے کرتے ہیں اور حل کئے جانے کے دعوے بھی کرتے ہیں، بعض لوگ جیتنے کے بعد کچھ وعدے پورے کردیتے ہیں اور کچھ لوگ سعی کرتے ہیں اور ظاہر سی بات ہے کہ قومی، ملی اور مذہبی مفادات کی تجویزیں اسمبلی اور پارلیمنٹ میں پیش کی جاتی ہیں اور اس پر بحث ومناقشہ کے بعد اسی حال میں یا ترمیمات وشرائط کے ساتھ پاس کی جاتی ہیں، تو جب تک کوئی مسلمان یا مسلم لیڈر اسمبلی یا پارلیمنٹ میں نہ ہوگا تو ملی ومذہبی تجاویز میں ترمیم یا ضروری شرائط کی طرف توجہ کرنے والا کوئی نہ ہوگا، لہذا ان مفادات کو مدنظر رکھتے ہوئے آدمی کو کسی پارٹی میں ضرور شریک ہونا چاہئے۔

اور رہا پارلیمانی عمل میں عدم شرکت، مسلمانوں کی اس میں عدم نمائندگی اور ممبران کی طرف سے عدم اختلاف کا تعلق ہے تو اس بات کا زیادہ موقع فراہم ہوتا ہے کہ ایسے قوانین وضع ہوجائیں جو اسلامی تعلیمات سے متعارض ہوں اور اس کے نتیجہ میں خطرہ بڑھ جائے اور مسلمانوں کا نقصان زیادہ ہو۔

لیکن پارٹیوں کا منشور الگ ہوتا ہے اور کبھی کچھ پارٹیوں کے افراد متعصب اور اسلام ومسلم دشمن ہوتے ہیں، تو بعض دوسری پارٹیوں میں تعصب اور اسلام دشمنی نہیں ہوتی یا وہ اسلام دشمنی کا آلہ نہیں بنتے، اس لئے مسلمانوں کو ایسی پارٹیوں میں شرکت سے پہلے اس کا منشور بھی دیکھنا چاہئے؛ نیز یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ کونسی پارٹی اور اس کے لیڈران اسلام اور اہل اسلام کے مخالف ہیں اور کونسی پارٹی مسلمانوں کے مفادات کے لئے زیادہ مناسب ہے؟

قواعد فقہیہ جو سابق میں گذر چکے اس کی روشنی میں مسلمانوں کو دفع مضرات کے لئے کسی پارٹی میں شرکت کی اجازت تو ہونی چاہئے لیکن چوں کہ یہاں تمام پارٹیاں غیر مسلموں کی قائم کردہ اور ان ہی کی زیر قیادت کام کررہی ہے؛ لیکن جیسا کہ گذر چکا کہ کچھ پارٹیاں اسلام اور مسلم دشمنی میں پیش پیش ہیں اور بعض جماعتیں مسلم مفادات میں کچھ کام کرتی ہیں،

لیکن ان کی پالیسی میں کچھ دفعات شریعت مطہرہ کے مخالف ہیں، اس وضاحت کی روشنی میں ضرر دونوں طرف ہے، اس لئے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کم ضرر کس میں ہے اور زیادہ کس پارٹی میں؟ اور پھر کم ضرر کو اختیار کر کے زیادہ ضرر سے بچا جائے، جیسا کہ قواعد الفقہیہ میں ہے: الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف . (قاعدہ:۱۶۵،ص:۸۸،ط:اشرفی بکڈپو دیوبند) چوں کہ جو پارٹیاں مسلم دشمن ہیں اور ان کے منشور میں اسلام کی مخالفت شامل ہے ان میں ضرر زیادہ ہے، اور جن پارٹیوں میں مسلمانوں کے مفادات کا تحفظ ہوتا ہے البتہ کچھ دفعاتِ منشور خلاف شریعت ہے؛ ان میں ضرر کم ہے اور اخف الضررین کا اختیار ایک اصولی مسئلہ ہے اور عقل وشرع دونوں کے نزدیک مقبول بھی ہے، اس لئے ایسی پارٹیوں میں شریک ہوا جائے؛ کیوں کہ مسلم دشمن پارٹیوں میں شرکت یا ان کو جیتانے کی کوشش تعاون علی الاثم ہے کہ جب یہ پارٹی برسر اقتدار آئے گی تو ملکی سطح پر یا صوبائی سطح پر اسلام یا مسلمانوں کے خلاف بھی کام کرے گی اور مفادات کا حصول تو در کنار، مضرات سے بچنا بھی مشکل ہوگا۔

نیز مسلم دشمن پارٹیوں میں عدم شرکت کے اور بھی کچھ دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسی پارٹیوں میں شرکت سے بچا جائے، جیسے: یا ایھا الذین آمنوا لا تتخذوا الذین اتخذوا دینکم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء، واتقوا الله ان كنتم مؤمنين .(مائدہ: ۵۷)

اس آیت میں ایسے لوگوں سے دوستانہ قائم کرنے سے روکا ہے، جو دین کو استہزاء اور مذاق بناتے ہیں اور آج ہم کچھ مسلم دشمن جماعتوں کو دیکھتے ہیں جو شعائر اللہ اذان ومساجد سے نفرت کرتے ہیں، ان کے زمانۂ اقتدار میں اذانوں پر پابندیاں یا شرطی اجازت ہوتی ہے، مسجدیں محفوظ نہیں ہے، نیز مسلمانوں سے متعصّبانہ سلوک کیا جاتا ہے، ایسی پارٹیوں میں شرکت کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔

اسی طرح ایک جگہ فرمایا: الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین. (النساء:۱۳۹)

اس آیت میں بھی کفار ومشرکین کے ساتھ دوستانہ تعلقات رکھنے کی ممانعت کی گئی۔

نیز ان کے اکثر فیصلے، برسر اقتدار ہونے کی حالت میں اقلیتوں سے سلوک، شعائر اللہ اور دینی قلعوں مدارس کے ساتھ ان کا رویہ دیکھا جائے تو عموما ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے اکثر یا تمام فیصلے اسلام دشمنی یا مسلم دشمنی پر مبنی ہیں اور فقہی قاعدہ ہے: العبرة للغالب الشائع لا للنادر. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۱۸۴، ص:۹۱)

ہر ایک پارٹی کا اپنا دستور اور منشور ہوتا ہے، اسی سے پارٹی کا اپنا ایک الگ تشخص قائم ہوتا ہے چوں کہ کچھ پارٹیوں کے منشور میں بھی اسلام اور مسلمانوں کی مخالفت شامل ہو؛ بلکہ اعلانیہ اور کھلم کھلا مخالفت کر رہے ہوں اور ان کے مقاصد میں اسلام اور اہل اسلام کو ستانا، ان کو مٹانا، ان کو اور ان کی املاک کو تباہ کرنا، ان کے مقدس مقامات کو ختم کرنا یا استہزاء کرنا، کفر وشرک کی اعلانیہ اور برسر عام اعانت کرنا، اس کو غالب کرنا اور اس طرح کی دوسری حرکات ان کا نصب العین ہو تو ایسی پارٹیوں میں شرکت کی اجازت نہ ہوگی، اس کے بالمقابل جو غیر مسلم پارٹیاں غیر متعصب ہیں اور فرقہ واریت سے دور رہ کر اقلیتوں کو ان کے تھوڑے بہت حقوق دینا چاہتی ہیں، ان پارٹیوں میں شرکت کی جائے۔

رہی یہ بات کہ کوئی آدمی نیک نیت ہو اور وہ اس پارٹی میں شریک ہو کر اس کے ایجنڈے کو بدلنے کی کوشش کرے گا تو یہ جماعت کی پالیسی اور منشور میں تبدیلی ایک امر موہوم ہے، جب کہ ان کی اسلام اور مسلم دشمنی حتمی اور یقینی ہے اور قاعدہ ہے: لاعبرة بالتوهم اور لا ینبغی الحکم علی الموهوم خصوصًا فیما یجب فیه الاخذ بالاحتیاط. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر:۲۵۴، ۲۸۱، ص:۱۰۷، ۱۱۳) اس لئے اس موہوم امر کی بناء پر اس مسلم دشمن پارٹی میں

شرکت کی اجازت نہ ہونی چاہیئے۔

نیز کوئی آدمی نیک خصلت ہے اور اپنے ہم مذہب مسلمانوں کی حمایت کرنا چاہتا ہے، اس لئے وہ پارٹی کے ایجنڈوں کو بدلنے کی کوشش کرے گا؛ لیکن اس کی اکثر واغلب پالیسیاں مجموعی طور پر اپنی جماعت کے منشور کے خلاف نہ ہوگی، نیز کچھ پارٹیاں ریاستی، صوبائی اور ملکی اقتدار پر بظاہر نظر آتی ہے، لیکن پس پردہ اس کی ہم مذہب، فرقہ پرست، مسلم دشمن مذہبی جماعتیں برسر اقتدار ہوتی ہیں اور ایسی جماعت سے برسر اقتدار آنے والی پارٹی پس پردہ کام کرنے والے مفسد اذہان سے ہٹ کر کام بھی نہیں کرسکتی، ایسے حالات میں اکا دکا مسلمانوں کی شرکت اور فتحیابی کے بعد صوبائی یا ملکی سطح پر ایجنڈے میں تبدیلیاں یا ترمیمات یقیناً امر موہوم ہے، اس طرح کچھ افراد مذہبی جماعت اور اس کی ماتحت سیاسی جماعت کے منشور سے باہر نکل کر کوئی فیصلہ نہیں کرسکتے اور ملکی صورتحال اور ریاستی سیاست میں اکّا دکّا افراد کا فیصلہ زیادہ مؤثر نہ ہوسکے گا، اس لئے ان کا ایسی پارٹیوں میں شرکت مسلم دشمن پارٹی کی تقویت وتائید ہے اور یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک نیت آدمی کے حالات کامیابی کے بعد پہلے جیسے ہی ہوں؛ بلکہ وہ تو پارٹی کے دستور کا زیادہ پابند ہوگا۔

(جواب نمبر:۹) چوں کہ جمہوری نظام ان الحکم الا للہ اور اللہ تعالی کے اقتدار اعلی کو تسلیم اور قبول نہیں کرتا، اس کے پیش نظر تو کسی مسلم سیاسی پارٹی کا قیام صحیح نہ ہونا چاہیئے؛ لیکن چوں کہ بھارت کا آئین وفاقی ہے، اس کے بعض دفعات ناقابل ترمیم ہوتی ہے اور اکثر میں ترمیم کی جاسکتی ہے، ایسے میں اگر کسی جگہ صوبائی یا ملکی سطح پر مسلمانوں کی سیاسی جماعت قائم کی جائے تو ان کے افراد فتحیابی کے بعد اسیمبلیوں میں پہنچ کر ان دفعات میں ترمیم کروا سکتے ہیں، جو خلاف شریعت یا اسلام یا مسلمان ہے، لیکن چوں کہ اس میں اکثر کی حمایت ضروری ہوتی ہے، اس لئے یہ بھی مشکل نظر آتا ہے۔

ہاں ! واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا کے پیش نظر تمام مسلمان متفق ہوکر سیاسی پارٹی بنائے تو خالی از فائدہ نہ ہوگا لیکن یہ بھی ضروری ہوگا کہ اس کے صدر وممبر متشرع، دیانتدار، امانتدار ہوں، مسلمانوں کے مسائل سے غفلت شعاری اور غیرت ایمانی سے محرومی نہ ہو، ملکی قوانین کا احترام، ہم وطنوں کے ساتھ ہمدردانہ تعلق، سماج کی تعمیر اور ملک کی خدمت کے لئے جد وجہد کے ساتھ اپنی شناخت کی حفاظت، اپنے دینی و مذہبی تشخص کو برقرار رکھنا اور اپنے آپ کو اکثریتی تہذیب میں ضم ہوجانے یا اکثریتی فکر سے بچانے کی کوشش کرنا بھی ضروری ہے اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ غیر مسلم پارٹیاں چاہے الگ الگ اور متفرق ہو لیکن وہ مذہب، فرقہ بندی اور اندرونی بغض و عداوت کے باوجود باہم ایک دوسرے سے دوستانہ تعلق رکھتے ہیں، یہودی یہودی کا، نصرانی نصرانی کا دوست بن سکتا ہے اور جماعت اسلام ومسلمین کے خلاف الکفر ملة واحدة کے پیش نظر جماعت مسلمین کے مقابلہ میں سب کفار ایک دوسرے کے دوست اور معاون بن جاتے ہیں، نتیجۃً مسلمان سیاسی جماعت کو شکست کا منھ دیکھنا پڑے اور اسمبلیوں میں نہ پہنچ کر ہم اپنا ہی نقصان کر سکتے ہیں۔

خاص کر فرقہ پرست سیاسی وغیر سیاسی جماعتیں موقع کا خوب فائدہ اٹھالیں اور تمام برادران وطن متحد ہوجائیں جو ہمارے لئے ہر طرح مضر ہے، اس لئے جہاں کہیں صوبوں میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہے جیسے کشمیر یا جہاں مسلمان تو کم ہے لیکن فرقہ پرست جماعت نہیں وہاں مسلمانوں کے لئے صوبائی پارٹیاں قائم کرنے میں کوئی حرج اور پریشانی نہیں ہوگی اور جہاں صوبائی سطح پر اکثریت برادران وطن کی ہے اور ان میں فرقہ پرستی، تعصب اور مسلم دشمنی زیادہ ہے؛ وہاں مسلم جماعت قائم کرنے کے بجائے کسی غیر متعصب جماعت میں شمولیت بہتر معلوم ہوتی ہے۔

چوں کہ صوبائی فرقہ پرست اور مسلم دشمن اکثریت کے ساتھ محکموں اور سیاست میں

مسلمانوں کا الگ رہنا مشکل اور مضر ہے، اس لئے اپنے دین کی حفاظت کے ساتھ غیر متعصب اور ایسی پارٹیاں جو مسلم دشمن نہیں ہے، ان میں شامل ہو کر اسمبلی اور پارلیمنٹ میں پہنچنا بہتر معلوم ہوتا ہے؛ تاکہ ان صوبوں میں فرقہ پرست پارٹیوں کی طاقت کمزور ہو اور مسلمانوں کے خلاف اتحاد کا موقع نہ ملے۔

(جواب نمبر:۱۰) ہر مخلوق کے اغراض ومقاصد اور اعمال ووظائف الگ الگ ہیں، اسی اعتبار سے ہر مخلوق پیدا کی گئی ہے، عورت کو بھی کچھ اعمال ووظائف ذمہ کئے گئے ہیں، تو اس کی تخلیق بھی ان وظائف کے اعتبار سے ہے، جیسے وہ بیوی بنے گی اور ماں بھی بنے گی تو اس میں اسی اعتبار سے صلاحیت ودیعت کی گئی ہے، جیسے بچہ جننا، دودھ پلانا، اولاد کی تربیت اور ان مراحل میں آنے والی تکالیف پر صبر، گویا عورت کی ایک اہم ذمہ داری گھر میں رہ کر بچہ کی ولادت، رضاعت اور بہترین تربیت کرنا ہے اور مرد کی ذمہ داری دن بھر کام میں لگنا ہے اور معاش تلاش کرنا؛ کیوں کہ اس کے ذمہ اہل وعیال کا نان نفقہ ہے، اب اس کی عدم موجودگی میں اولاد کی نگرانی وتربیت ایک ماں ہی کر سکتی ہے۔

اسی سے یہ بھی سمجھ میں آرہا ہے کہ اسلام نے سوسائٹی کے دو حصے کر دیئے، تاکہ دونوں میں سے کوئی حصہ معطل نہ ہو کیوں کہ انسانی زندگی کے دو حصے ہیں: داخلی (گھریلو کام کاج اور ذمہ داریاں) اور خارجی (باہر معاش وغیرہ) اب یہ بھی ضروری ہے کہ داخلی اور خارجی دونوں میں نظم ونسق بہتر رہے اور دونوں میں سے کوئی معطل نہ رہے، ورنہ انسانی سوسائٹی کا نصف حصہ معطل ہو جائے گا، جس کا اثر دوسرے نصف پر ضرور پڑے گا، اول نصف میں گھر کی ذمہ داریاں، اولاد کی دیکھ بھال وتربیت ہے، تاکہ گھر میں راحت وآرام ملے اور دوسرے نصف میں اقامت حیات کے وسائل ہیں (کھانا اور دوسری ذمہ داریاں) جن میں سے بعض پر نصف اول بھی موقوف ہے، اسی اعتبار سے قوت، عقل وغیرہ کی ضرورت پڑے گی۔

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ عورت سوسائٹی کے نصف اول یعنی داخلی ذمہ داریاں نبھائے اور ان کو بحسن وخوبی انجام دے؛ تاکہ وہ نصف داخلی مضبوط ہو، اس کا ڈھانچہ بہتر ہو کیوں کہ اسی پر نصف ثانی یعنی خارجی امور طے ہونا ہے، اب عورت اپنے نصف اول سے نکل کر نصف ثانی یعنی مرد کی ذمہ داریوں میں قدم رکھے گی تو داخلی نظام تو متأثر ہوگا ہی، ساتھ ہی ساتھ خارجی نظام میں بھی مردوں کے ساتھ مزاحمت ہوگی، جیسا کہ آج کل دیکھ رہے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ عورت بعض استثنائی حالات کو چھوڑ کر گھر سے باہر نہ نکلے، باہر نکلنا ممنوع نہیں ہے؛ لیکن بہتر بھی نہیں ہے۔

لیکن آج کل مساوات کی صدا لگائی جارہی ہے، عورتوں کو ان کی ذمہ داریوں سے نکال کر مرد کے شانہ بشانہ میدان عمل میں لائی جارہی ہیں، حالانکہ صلاحیتوں اور استعدادوں میں تفضیل مردوں کو ہے، مساوات نہیں ہے، آج عورتوں کو تعلیم بھی دی جاتی ہے، شعبہ حقوق میں داخلہ دے کر وکالت بھی سیکھائی جاتی ہے، اب اور ترقی کر کے میونسپلٹی، ضلعی، صوبائی اور ملکی سطح پر ذمہ داریاں حوالے کی جاتی ہیں، کچھ شعبوں میں آزاد وزیر بھی بنائی جاتی ہیں، اور وزارت کے حصوں یا پنچایت، ضلعی، صوبائی اور ملکی اسیمبلیوں میں پہنچنے کے لئے الیکشن بھی ضروری ہوا تو اب اس کے مسائل بھی درپیش ہوئے اور آج مزید ترقی کر کے ان کی حصہ داری یقینی بنانے کے لئے اب فیصد محفوظ کئے جارہے ہیں تو ایسے میں عورتوں کو الیکشن میں حصہ لینا یا امیدوار بننا کیسا ہے؟

شریعت اسلامیہ کی طرف سے مقرر کردہ اصول وضوابط اور عورتوں کی ذمہ داریاں دیکھ کر کچھ حضرات عورتوں کو ووٹ دینے اور امیدواری سے منع کرتے ہیں، تو دوسری طرف کچھ حضرات موجودہ جمہوری نظام اور اس کے دستور و دفعات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کچھ شرائط کے ساتھ جواز کے قائل نظر آتے ہیں۔

جیسے فتاوی شرعیہ وبحوث اسلامیہ میں شیخ حسنین محمد مخلوف کا فتوی مذکور ہے، اس کے الفاظ یہ ہے: لاحق للمرأة في الانتخابات شرعا، ولا يجوز لها ان تتولى القضاء او الحكم. (الولاية العامة للمرأة فى الفقه الاسلامي :ص:٩٦،ط:دار النفائس،اردن)

استاذ عبدالکریم زیدان بھی عورتوں کے لئے انتخاب میں عدم شرکت کے قائل نظر آتے ہیں؛ انہیں کے جواب کا اقتباس:

أما الاشتراك في الانتخابات بالكيفية المعروفة في الوقت الحاضر، لاختيار السوابق في هذا المجال ،فقد جري انتخاب الخلفاء الراشدين وبايعهم المسلمون ولم ينقل الينا اشتراك النساء في ذلك. (الولاية العامة للمرأة في الفقه الاسلامى: ١٥٩)

جب کہ ڈاکٹر مصطفیٰ سباعی جواز کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:۔ ان الاسلام لايمنع من اعطاء حق الانتخاب للمرأة لانه اختيار الامة لو كلاء يتولون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة فعملية الانتخاب عملية توكيل، يذهب الشخص الى مركز الاقتراع فيدلى بصوته في من يختارهم وكلاء عنه فى المجلس النيابي ، يتكلمون باسمه ويدافعون عن حقوقه. والمرأة فى الاسلام ليست ممنوعة من ان توكل انسانا بالدفاع عن حقوقها. (حواله بالا : ص:١٥٥)

ڈاکٹر منیر احمد نے قرآن کریم کی آیت اور بیعت عقبہ پر قیاس کرتے ہوئے عورتوں کے لئے ووٹنگ میں شرکت کو جائز قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:۔

وعلى اعتبار ان الخلافة شهادة من الناخب لصلاحية من انتخبه للقيام بما سيعهد اليه من وظيفة في الدولة، فيمكن اعتبار الصلاحية للشهادة شروطا للناخب ايضا ، ولذا فالقرآن قبل شهادة المرأة في الجملة في قوله تعالى: فرجل

وامرأتان ممن ترضون من الشهداء. (البقرة: ٢٨٢) كما ان النساء بايعن النبیﷺ یبعة العقبة الثانية.(حواله بالا:ص/١٥٦)

ان کے علاوہ محمد عزہ دروزہ، شیخ محمد رشید رضا، شیخ محمود شلتوت وغیرہ بھی اجازت کے قائل ہیں۔

مفتی کفایت اللہ صاحب فرماتے ہیں: عورتوں کو ووٹر بننا ممنوع نہیں ہے، ہاں! ووٹ دیتے وقت شرعی پردہ کا لحاظ رکھنا لازم ہوگا۔ (کفایۃ المفتی: کتاب السیاسیات، ص: ۳۰۸، ج:۹، ط: زکریا بک ڈپو دیوبند)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ فقہاء معاصرین کی رائیں عورت کے ووٹر بننے کے سلسلے میں مختلف ہیں اور بندے کی ناقص رائے یہ ہے کہ عورتوں کو ووٹ کے حق سے محروم نہ کیا جائے، ہاں ووٹ دیتے وقت عورتیں پردہ اور حدود شرعیہ کا لحاظ کریں اور اگر عورتوں کے لئے ووٹ کے مراکز (Booth) الگ ہو جائیں تو بہت ہی بہتر ہے۔

تاریخ اسلامی میں بھی اس کی دلیل موجود ہے کہ عورتوں کو یہ حق ملے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں سے کون خلیفہ بنایا جائے؟ یہ مسئلہ درپیش تھا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ نام دیئے تھے، لیکن آخری انتخاب ان دو میں سے کسی ایک کا کرنا تھا، تو حضرت عبداللہ بن عوف رضی اللہ عنہ نے پس پردہ عورتوں کی رائے بھی لی تھی۔

واله من اهل الشوري ، وغيرهم فلا يشير الا بعثمان بن عفان، حتي انه قال لعلي: ارأيت ان لم اولك بمن تشير به علي ؟ قال : بعثمان: ويري ان اهل الشورى جعلوا الامر الى عبدالرحمن ليجتهد للمسلمين في افضلهم ليوليه، فيذكر انه سأل من يمكنه سوال لخلص الى النساء المخدرات في حجابهن،

وحتـي سـأل الولدان في المكاتب، وحتى سأل عثمان : ارأيت ان لم اولك بمن تشير به؟ قال : بعلى بن ابى طالب. والظاهر ان هذا كان قبل ان ينحصر الامر في ثـلاثة ، ويـنـخلع عبدالرحمن منها لينظر الافضل ،والله عليه الاسلام ليجتهد في افـضـل الـرجـلين فيوليه . ثم نهض عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه يستشير الـناس فيهما يجمع رأي المسلمين برأى رؤ وس الناس واقيادهم جميعا واشتاتا ،مثـنـى وفرادى ، ومجتمعين، سراً وجهرًا ،حتى من يرد من الركبان الاعراب الى المدينة. (البداية والنهاية : خلافة امير المؤمنين حضرت عثمان رضى الله تعالى عنه : ۷/ ۱۵۹– ۱٦۰، ط: دار الفكر العربى)

اوراگرعورتوں کوووٹ کے حق سے محروم کردی جائیں تو ایک خرابی یہ بھی آئے گی کہ سیاست کے ترازو میں ہمارا وزن کم ہوگا؛ نیز ہمارے ووٹ کم ہوجانے کی بناء پر کبھی مخالف شریعت اوردشمن اسلام کامیاب ہوگا، جس کے برے نتائج ہوسکتے ہیں۔

یہ تو عورت کے لئے ووٹ کے حق کا مسئلہ تھا،لیکن ایک مسئلہ اس کے لئے امیدوار بننے اورفتحیابی کے بعداسمبلی میں پہنچنے کا ہے تو اس مسئلہ میں معاصر فقہاء کی دورائیں ہیں۔

مستشارمحمد خیرت فرماتے ہیں:

ومـن هـذه الـحـقـوق حـق الـمـرأـة في تولى الوظائف العامة وحقها فى الانتخابات بان تكون عضوا فى مجلس الشعب. (الولاية العامة للمرأة: ص:۱٦۲)

ڈاکٹرمحمد خالدرقم طراز ہیں: انـه لـمـا كـان مجلس الشورى وكيلا عن الناس في الرأى، والمرأة يجوز لها شرعا ان تعطى رأيها للخليفة ،لذلك يجوز ان تكون عضوا فى مجلس الشورى. (حوالہ بالہ)

علامہ رشید رضامصری کے بقول: "ولـلـرجال عليهن درجة" میں درجۃ سے ایک

مراد درجۂ علیا یعنی ریاست اور وزیر اعلی اور صدر ہے، اس لئے اس منصب پر مرد ہی فائز ہوگا اور عورت اس کے ماتحت شعبوں میں کام کرے گی۔ (حوالہ بالا:۱۶۴)

ان کے متعدد دلائل میں سے ایک دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ خطبہ ہے جس میں انہوں نے عورتوں کی مہروں میں زیادتی کرنے کے بارے میں لوگوں کو تنبیہ کی تو فوراً ایک عورت نے عرض کیا کہ اللہ تعالی ہمیں دے رہے ہیں؛ اس سے آپ ہمیں کیوں محروم کر رہے ہیں؟ اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مجلس میں عورتیں بھی شامل تھیں، تبھی تو ایک عورت نے حضرت عمرؓ کو قرآن کریم کی آیت: "واتیتم احداھم قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا" کی طرف توجہ دلائی اور اپنی رائے پیش کی۔

وخطب عمر رضی الله عنه فقال: الا لا تغالوا في صدقات النساء فانها لو كانت مكرمة في الدنيا او تقوى عند الله لكان اولاكم بها رسول اللهﷺ، ما اصدق قط امرأة من نسائه ولا بناته فوق اثنتي عشرة اوقية. فقامت اليه امرأة فقالت: يا عمر! يعطينا الله وتحرمنا ! اليس الله سبحانه وتعالى يقول: وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئاً، فقال عمر: اصابت امرأة واخطأ عمر. وفى رواية فاطرق عمر ثم قال: كل الناس افقه منك يا عمر! وفى اخرى: امرأة اصابت ورجل اخطأ. وترك الانكار. (الجامع لاحكام القرآن للقرطبي :سورةالنساء، رقم الآية : ٢٠)

وعن مسروق قال: ركب عمر بن الخطاب منبر رسول اللهﷺ، ثم قال: يا ايها الناس! ما اكثاركم فى صداق النساء، وقد كان رسول اللهﷺ واصحابه، وإنما الصدقات فيما بينهم أربع مائة درهم، فما دون ذلك، فلو كان الاكثار في ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها، فلا اعرفن . مازاد رجل على

اربع مائة درهم، قال: ثم نزل، فاعترضته امرأه من قريش ، فقالت: يا امير المؤمين! نهيت الناس ان يزيدوا النساء في صدقاتهم على اربع مائة درهم؟ قال: نعم، قالت: اما سمعت ما انزل الله عزوجل في القرآن ؟ فقال: فاني ذلك ؟ قالت: اما سمعت الله-عز وجل-يقول: وآتيتم احداهن قنطارا.... الخ.. فقال: اللهم غفرا ،كل الناس افقه من عمر.

قال: ثم رجع فركب المنبر فقال: ايها الناس، اني كنت نهيتكم ان تزيدوا النساء في صدقاتهم على اربع مائة درهم، فمن شاء ان يعطي من ماله ما احب ، قال ابويعلى : قال-واظنه قال-: فمن طابت نفسه فليفعل. (مجمع الزوائد : كتاب النكاح،باب الصداق ،حديث نمبر:٣٠٥٠،ج:٤،ط:دارالفكر)

اس سے بھی علم ہوا کہ عورت اہل حل وعقد کی مجلس میں شریک ہوکر اپنی درست رائے پیش کرتی تھی ،اوران پر تکفیر کئے بغیر درست رائے کوقبول کر لیتے تھے،اور یہ اجماع سکوتی ہے۔(الولایۃ العامۃ:١٦٨)

مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:.........اور بطور امیدوار کھڑا ہونا عورتوں کے لئے مستحسن نہیں، کیوں کہ اس میں ضرورت شرعیہ کی رعایت کے ساتھ کونسل یا اسمبلی کی شرکت عورتوں کے لئے متعذر ہے۔(کفایۃ المفتی: کتاب السیاسیات:ج: ۹، ص:۳۰۸،جواب نمبر:۴۸۱،ط:زکریا بکڈ پو دیو بند)

اور دوسری جگہ ان کو محفوظ سیٹوں کے بارے میں پوچھا گیا، وہ سوال اور جواب درج ذیل ہے:

سوال:۔ کونسلوں اور اسمبلیوں میں جہاں مسلم عورتوں کی نشست محفوظ ہو عورتوں کا ممبر بننا جائز ہے یا نہیں؟ اور میونسپل کمیٹی کی مسلم امیدوار عورتوں کو ووٹ دینا جائز ہے یا نہیں؟

جواب:۔ عورتوں کا کونسل میں جانا کچھ زیادہ مفید نہ ہوگا؛ لیکن اگر جائیں تو حجاب کے ساتھ جانا ضروری ہوگا، اگر اس کا اطمینان ہو کہ عورتیں حجاب شرعی کی رعایت رکھیں گی اور کسی نامشروع فعل کی مرتکب نہ ہوگی تو ان کو ووٹ دینا مباح ہوگا۔(حوالۂ بالا :ص:۳۷۹، جواب نمبر:۵۷۲)

مذکورہ بالا حوالہ جات کے پیش نظر خواتین کے لئے رِزرو (محفوظ) فیصد نشستوں کو مدنظر رکھتے ہوئے عورتوں کے لئے امیدواری کی گنجائش تو ہوگی لیکن حدود شرعیہ کی پاسداری اولاً ضروری ہوگی۔

رہی بات قانون سازی میں ممبری و رکنیت کی ،تو آج کل قانون سازی کا کام پارلیمنٹ کے ذمہ ہوتا ہے اور پارلیمنٹ میں قانون سازی کے سلسلہ میں کوئی پابندی نہیں ہوتی سوائے اس پابندی کے جو دستور نے عائد کی ہو،اور قانون اولاً متعلق شعبہ کے وزیر اپنے عملہ کے ساتھ مل کر بنائیں گے، بعدہ وہ بل کی شکل میں اسیمبلی میں پیش ہوگا،نقد و جرح کے بعد پھر وہ پارلیمنٹ کی متعینہ کمیٹی کے حوالہ ہوگی، جو اس پر غور و خوض کر کے (نقد و جرح کو مدنظر رکھتے ہوئے) آخری شکل دے گی ،اور پھر برائے خواندگی یہ بل اسیمبلی میں پیش ہوگا تو یہ درمیان میں کمیٹی کے پاس پہنچتا ہے ،اس کے علاوہ اور بھی کمیٹی یا قانون ساز اداروں میں عورت کو ولایت اور صدارت نہ ہو، محض رکنیت و ممبری ہو تو اس میں تو گنجائش معلوم ہوتی ہے، ہاں! اس کی سربراہی ، ولایت ،صدارت ہو تو اس کی گنجائش معلوم نہیں ہوتی۔

خلاصۂ بحث

(۱) ووٹ کی شرعی حیثیت شہادت کی ہے۔

(۲) جہاں مسلم دشمن فرقہ پرست امیدوار ہو وہاں اس کے مخالف امیدوار کو ووٹ دینا واجب قرار دیا جائے، بصورت دیگر جائز۔

(۳) الیکشن میں اس شرط کے ساتھ امیدواری کی اجازت دی جائے کہ وہ جس عہدہ کے لئے امیدواری کرتا ہے، اس کو بحسن وخوبی انجام دینے کی صلاحیت وقابلیت رکھتا ہو، امانت دار، دیانت دار، غیرت ایمانی اور اخوت اسلامی سے سرشار ہو اور خدمت خلق کی نیت ہو، کردار وگفتار میں موافقت ہو۔

اگر ان اوصاف کا حامل نہ ملے تو جو آدمی فتحیاب ہو وہ بعد میں بھی اپنے اندر یہ اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کرے۔

(۴) بر بنائے ضرورت ودفع مضرت اداروں کی ممبری درست ہونی چاہئے۔

(۵) جہاں تک ممکن ہو حلف کی ان عبارتوں میں تبدیلی یا اصلاح کر دے جو مخالف شریعت ہے، کیوں کہ یہ درحقیقت حلف شرعی نہیں ہے۔

(٦) اولاً مسلم رکن قرآن کریم پر حلف لینے کا مطالبہ کرے، اگر اس کا مطالبہ نہ مانا جائے تو بوجہ مجبوری بلانیت تعظیم بائبل پر ہاتھ رکھ کر حلف لے۔

(۷/۸) نمبر ۷ میں ضرر اخف ہے اور ۸ میں اشد، اس لئے ان پارٹیوں کی طرف سے انتخاب میں شرکت کی گنجائش ہونی چاہئے، جو مسلمانوں کے مفادات کے لئے تحفظ کے مناسب ہو، نہ کہ وہ جو مسلم دشمن ہیں، کوئی آدمی مسلم دشمن پارٹیوں میں اس نیت سے شریک ہو کہ وہ اس کے ایجنڈے کو بدلنے کی کوشش کرے گا تو ایسے آدمی کے لئے بھی شرکت کی گنجائش نہ ہونی چاہئے کہ یہ ایک امر موہوم ہے۔

(۹) الگ سیاسی جماعت کے بجائے نمبر ۷ میں مذکور پارٹیوں میں شرکت زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے۔

(۱۰) عورتوں کے لئے حدودشرعیہ کی رعایت کے ساتھ ووٹنگ میں شرکت کی اجازت ہونی چاہئے اور امیدواری کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیوں کہ وہ پارلیمنٹ یا اداروں میں حدودشرعیہ کی رعایت نہ کر سکے گی۔

ہاں! اگر وہ حلقۂ انتخابات (سیٹ) عورتوں کے لئے محفوظ ہوتو امیدواری کی گنجائش ہونی چاہئے اور قانون سازاداروں میں ممبری ورکنیت کی تو گنجائش ہونی چاہئے لیکن ان اداروں کی صدارت سے روک دی جائے۔

❖❖❖

سوال نامہ:

قیدیوں کے حقوق

اسلام کی تمام تعلیمات اور شریعت اسلامی کے تمام احکام کی بنیاد عدل اور احسان پر ہے، اس میں دوستوں اور دشمنوں، اپنوں اور بیگانوں کے درمیان کوئی فرق روا نہیں رکھا گیا ہے، اور ہر ایک کے لئے انصاف کا ایک ہی پیمانہ مقرر کیا گیا ہے، اس وقت دنیا میں جو طبقات انصاف سے محروم ہیں اور ان کے ساتھ نہایت غیر انسانی سلوک کیا جاتا ہے، ان میں قیدی بھی ہیں، ہمارے ملک میں اور عالمی سطح پر بھی قیدیوں کے ساتھ بدسلوکی کی ایسی روح فرسا خبریں آتی ہیں جنہیں سن کر رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں، ان حالات میں ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ قیدیوں کے حق کے سلسلہ میں اسلام کی منصفانہ تعلیمات پیش کی جائیں، چنانچہ اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات قابل توجہ ہیں:

(۱) کیا کسی ملزم کو اس کے جرم کا ثبوت فراہم ہوئے بغیر قید کیا جا سکتا ہے اور اگر بطور احتیاط کے قید کیا جائے تو کیا اس کے لئے کوئی مدت مقرر کی جا سکتی ہے؟

(۲) درج ذیل امور سے متعلق قیدیوں کو کیا حقوق حاصل ہیں:

[الف] مذہبی امور (عبادت کرنا، مذہبی کتابوں کا مطالعہ، دوسرے قیدیوں کے درمیان دعوت دین، اس کی مذہبی تعلیمات کے مطابق اس کے لئے غذا فراہم کرنا وہ جس مذہب پر عقیدہ رکھتا ہے اس مذہب کی مقدس شخصیتوں اور کتابوں وغیرہ کی بے احترامی سے گریز)

[ب] جسمانی ضروریات (مناسب غذا، صاف پانی، علاج، حفظان صحت کے لئے ورزش

وتفریح ، بیوی سے تعلق ،ایسی تنگ جگہ میں قیدیوں کو رکھنے کا مسئلہ جہاں کھڑا ہونا یا پاؤں پھیلا کر لیٹنا، یا دیوار کے باہر کسی چیز کا دیکھنا ممکن نہیں)

[ج] عام سماجی حقوق (اخبارات پڑھنے ،ریڈیو سننے ،فون پر احباب واقارب سے گفتگو کرنے ،دوسرے قیدیوں سے ملاقات، تعلیم اور ہنر سیکھنا وغیرہ۔)

[د] اخلاقی امور (مردوں اور عورتوں کو الگ قید خانے ، بالغوں اور نابالغوں کے لئے الگ قید خانے وغیرہ مسائل)

(۳) قیدیوں سے سچی بات اگلوانے کے لئے کس حد تک دھمکانے کی اجازت ہے؟ کیا اس مقصد کے لئے درج ذیل سزائیں دی جاسکتی ہے:

[الف] قیدیوں کو بے لباس کر دینا [ب] قیدیوں کو مار پیٹ کرنا

[ج] انہیں الکٹرک شاٹ لگانا [د] قیدیوں پر کتے چھوڑنا

[ھ] قیدیوں کو سخت ٹھنڈک میں برف کی سلوں پر ڈال دینا۔

[و] انہیں مسلسل جگے رہنے پر مجبور کرنا اور اس کے لئے جائے رہائش میں تیز روشنی یا تیز آواز کا انتظام رکھنا۔

(۴) کیا قیدیوں کو زنجیروں میں جکڑا جاسکتا ہے یا انہیں ہتھکڑی پہنائی جاسکتی ہے یا انہیں بیڑی ڈالی جاسکتی ہے؟

(۵) کیا کسی مجرم کو اس کے خصوصی جرم کے پس منظر میں قید تنہائی دی جاسکتی ہے؟

(۶) کیا جیل میں قیدیوں سے جبراً کام لیا جاسکتا ہے اور اگر کام لیا جائے تو کیا قیدی اس کام کی اجرت کے مستحق ہیں؟

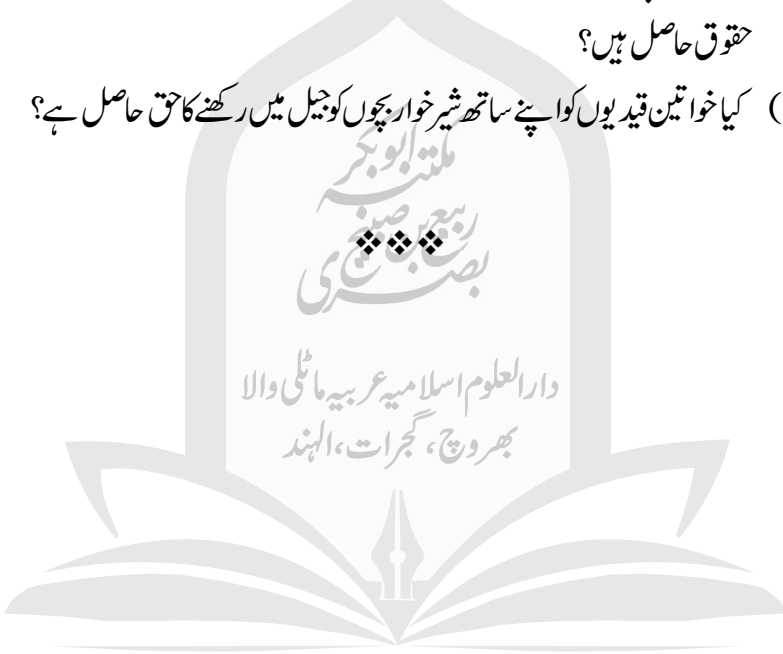
(۷) جن قیدیوں کا مقدمہ ابھی زیر سماعت ہے اور جن کے بارے میں سزائے قید کا فیصلہ ہو چکا ہے، قید خانوں میں سلوک کے اعتبار سے کیا ان دونوں میں فرق کیا جاسکتا ہے؟

(۸) کیا زیر سماعت قیدیوں کو اتنے دنوں تک فیصلے سے پہلے قید میں رکھا جا سکتا ہے جو ان کے اوپر عائد فرد جرم کی اصل سزا ہے۔

(۹) اگر ملزم کو قید میں رکھا گیا ہو اور بعد کو عدالت نے اسے بری قرار دیا تو کیا وہ زمانۂ قید میں ہونے والی ذہنی اذیت اور مالی ہرجانہ طلب کر سکتا ہے؟

(۱۰) قیدی کو اپنے مقدمات کے سلسلہ میں وکیل سے رابطہ اور صفائی پیش کرنے کے کیا حقوق حاصل ہیں؟

(۱۱) کیا خواتین قیدیوں کو اپنے ساتھ شیر خوار بچوں کو جیل میں رکھنے کا حق حاصل ہے؟

❖❖❖

قیدیوں کے متعلق جوابات

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب حفظہ اللہ تعالی)

قید عقوبت ہی کی ایک قسم ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عقوبت کی تعریف، اس کی غرض، اس کی قسمیں بیان کردی جائیں تا کہ سزاؤں کے سلسلہ میں اسلامی نقطۂ نظر ابھر کر سامنے آئے۔

عقوبت کی تعریف :- علامہ ماوردی نے (بحوالۂ احکام السجن:۲۱۹) الحد والتعزیر سے کی ہے، جبکہ قاموس الفقہ میں بحوالہ معین الحکام اس طرح تعریف کی گئی ہے :العقوبة جزاء شرعي على فعل محرم او ترك واجب اوسنة او فعل مكروه. (ج:۴،ص:۴۰۸)

ان عقوبات کی غرض کیا ہے؟

ملکی قوانین میں عقوبات اس لئے ہوتی ہے کہ امن عامہ کا قیام اور حقوق انسانی کا تحفظ ہو، بے شک اسلام میں سزاؤں کا ایک مقصد یہ بھی ہے لیکن اس کے ساتھ کچھ اور بھی مقاصد ہیں، جن کا تعلق تصور آخرت ورضاء رب کے ساتھ ہے، لہذا ہم مختصرً اان مقاصد کو بھی ذکر کرتے ہیں۔

(۱) قیام امن جس کی طرف ولكم في القصاص حياة سے اشارہ کیا گیا ہے۔

(۲) مجرمین کی حوصلہ شکنی اور عامۃ الناس کو عبرت حاصل ہو جس کی طرف

وَلیشھد عذابَھُمَا الخ۔۔ سے اشارہ ہوا۔

(۳) تقاضائے عدل کی تکمیل ،تا کہ مظلوم کا دل جذبۂ انتقام وکینہ وغیرہ سے پاک ہوجائے اورافرادمعاشرہ قانون اپنے ہاتھ میں نہ لیں۔

(۴) مجرم کی پا کی وتطہیروغیرہ (ملخص از قاموس الفقہ : ج:۳،ص:۹۰ سے۹۲) چونکہ اسلامی سزائیں تصورآخرت،احساس عبدیت اورتوبہ کی رغبت وغیرہ کوشامل ہے، جوکہ انسانیت کا جوہرہے ، لہذا اسلامی سزاؤں میں اس بات کا خاص خیال رکھا گیاہے کہ سزا کا کوئی پہلوانتقام یاتحقیر سے متصف نہ ہولہذا علامہ الماوردی الا حکام (ص:۲۳۶) میں تحریرفرماتے ہیں کہ اتصافھا (العقوبة) بالتقویم والاصلاح.

فقد تضافرت النصوص علی منعھا من المعانی السیئة کالتعذیب والتحقیر والقسوة وقرّرت فیھا الاھداف السامیة والغایات الکریمة. (احکام السجن: ص:۲۲) یہی وجہ ہے کہ معمولی گناہ پرسخت سزایاسخت گناہ پرمعمولی سزانہیں رکھی گئی،اسی طرح شبہات کا فائدہ دے کرتنفیذحدودکولازم نہیں کردیا۔

انہیں خصوصیات کی بناپرعقوبات کی اسلام نے تین قسمیں کرکے ہرایک کے احکام بھی الگ بیان کئے ہیں تا کہ تخفیف وتشدید علی قدر الحاجة ملحوظ رہے،وہ تین قسمیں : حدود،قصاص،تعزیرہے، ہمارامسئلۂ قیداسی تعزیرکی ایک قسم ہے،لہذا ہم تعزیرکے سلسلہ میں قدرے عرض کرنے کے بعدمسئلۂ مبحوث عنھا (قید) کی تفاصیل کا آغاز کرتے ہیں۔

تعزیرکااصطلاحی معنی :- علامہ کاسانیؒ نے اس طرح بیان کیاہے: عقوبة غیر مقدرة تجب حقًّا للہِ تعالی او لِآدمی فی کل معصیة لاحد فیھا ولا کفارة. (بدائع: ۶۳/۷)اوراسی وجہ سے شریعت نے تعزیرمیں کوئی مقداروغیرہ مقررکرنے کے بجائے

قاضی اور امام کی طرف تفویض کردی ہے، البتہ کن چیزوں میں تعزیر کی جائے گی اس کو فقہاء کرام نے مفصلاً ذکر کیا ہے، ایک ضابطہ یہ بیان کیا ہے: سببُ العقوبة فی التعزیر الاضرار بالمجتمع وایذاء الناس فی انفسهم واموالهم وحقوقهم. (احکام السجن: ص:۲۷) اور درمختار میں ہے: فکل من ارتکب منکرا او اذی غیره بغیرحق بقول او اشارة یستحق التعزیر. (درمختار:٤/٦٦)

جس طرح تعزیر مشروع ہے اسی طرح تعزیر کی الگ الگ انواع بھی فقہاء نے بیان کی ہیں کہ کون سے گناہ میں کیسی سزادی جائے، جس کی اجمالی فہرست مذاہب اربعہ کی روشنی میں احکام السجن کے حوالہ سے درج کرتا ہوں: (۱) قتل (۲) جلد (۳) نفی (۴) صلب (۵) ہجر (٦) توبیخ وتہدید (۷) الاعلام (۸) عہدہ سے ہٹادینا (۹) بعض حقوق سے حرمان (۱۰) مجرم کی شہرت وتشہیر (۱۱) غرامہ۔ (احکام السجن ملخصا: ص:۳۰ تا ۳۵)

قید کے اصطلاحی معنی:- اس کا معنی کسی شخص کو اپنے دینی اور معاشرتی کام سے روک دینے کے ہیں، قید کا اصطلاحی معنی بدائع میں یوں ہے: هو منع الشخص من الخروج الی اشغاله ومهماته الدينية والاجتماعية. (بدائع:۷/۱۷٤) یہی وجہ ہے کہ درخت کے ساتھ باندھنے اور مسجد میں باندھنے پر بھی قید کا اطلاق ہوا ہے۔

قید کی شرعی حیثیت:- قید کا ثبوت قرآن اور حدیث سے ہے، ارشاد الٰہی نفس قید کی مشروعیت پر فشدوا الوثاق ، وخذوهم واحصروهم اَوْ يُنفوا من الارضِ ہے۔

دارقطنی میں ہے: اذا امسك الرجل الرجل وقتله الاخر فيقتل الذی قتل ويحبس الذی امسك. (دار قطنی ، نیل الاوطار) اسی طرح واقعہ ابولبابہ، واقعہ ثمامۃ بن اثال وغیرہ سے استدلال کیا گیا ہے، نفس قید کی مشروعیت کے بعد فقہاء نے قید کی دو قسمیں بیان کی ہے: (۱) حبس التعزير (۲) حبس الاستيثاق (بدائع: ۷/٦۵) اس سے معلوم ہوتا ہے

کہ جس طرح قید بغرض سزا وتعزیر مشروع ہے، اسی طرح قید بطور احتیاط بغرض اقرار جرم وغیرہ جائز ہے۔

حبس کی قسمیں :- یہاں پر یہ جان لینا خالی از فائدہ نہیں ہے کہ حبس بقصد الاستیثاق کو تین قسموں پر منقسم کیا گیا ہے: (۱) حبس التهمة (۲) حبس الاحتراز (۳) حبس تنفيذ العقوبة .

حبس بالتهمة کی مشروعیت پر سیدنا یوسف علیہ السلام کے دوساتھی جو جیل میں تھے اس سے بھی استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح آپ ﷺ نے ایک آدمی کو تہمت کی بنا پر قید کیا تھا۔(فتح القدیر:۵/۴۷۱) علامہ محمود بابرتی نے بھی حبس بالتهمة کے جواز کو (۴۰/۵) پر پیش کیا ہے، پھر ہمارے فقہاء نے متہم کے سلسلہ میں تفصیل کی ہے کہ اگر اس شخص پر پہلے کوئی تہمت نہیں آئی اور فی الحال بھی کوئی قرینہ قویہ نہیں ہے، تو اس کو قید کرنا جائز نہیں، اور اگر وہ شخص مجہول الحال ہو تو اس کی حالت منکشف ہونے تک اس کو قید کیا جاسکتا ہے، اور اگر وہ معروف بالفجور ہو تو اسکو بدرجۂ اولی گرفتار کرسکتے ہیں۔ حبس بالتهمه کی مدت قید کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہے، مگر مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حد بندی نہ کی جائے بلکہ حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے۔ (شامی:۴/ ۸۶،۸۸، ابن فرحون:۲/ ۱۵۵)

حبس احتراز : دوسرے نمبر پر حبس احترازی ہے، جس کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے: التحفظ لمصلحة العامة على من يتوقع حدوث ضرر بتركه ولا يستلزم منه وجود التهمة. (احکام السجن: ص/۱۰۸) اس قسم کے قیدی کا حکم یہ ہے کہ حبس بالتهمة کے مقابلہ میں زیادہ رعایت دی جائے گی اور خطرہ اٹھ جانے کے بعد اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔ حبس احترازی پر سیدنا یوسف علیہ السلام کے واقعہ سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ (تفسیر خازن:۳/۴۵) اسی طرح سنن ابوداود کی ایک روایت سے بھی، جس میں غالب بن

عبداللہؓ کو بنوملوح پر حملہ کیلئے بھیجا تھا، پھران کی ملاقات حارث بن برصاء سے ہوئی تو آپؓ نے ان کو قید کر دیا، حارث نے کہا: میں تو مسلمان بننے آیا ہوں، تو حضرت غالبؓ نے کہا: ان كنت مسلما فلا يضرك رباطنا يوما وليلة، وان تكن غير ذلك نستوثق منك. (سنن ابوداود: ٧٤/٣)

حبس تنفيذ عقوبة:- تیسرے نمبر پر حبس تنفيذ عقوبة ہے (یعنی مقررہ سزا کے نفوذ کے انتظار میں قید کیا جائے) اس صورت کے جواز میں آپ ﷺ کا قبیلۂ بنو قریظہ کے غداروں کو روکے رکھنا پھران کے قتل کا حکم دینا، اس واقعہ سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ (کتاب الخراج: ص: ۲۱۸) اس انتظار کے کئی اسباب ہوسکتے ہیں مثلاً عورت ہو اور وہ حاملہ ہو یا اولیاءِ قصاص میں سے کوئی غائب ہو یا مجرم نشہ کی حالت میں ہو وغیرہ۔

یہ کلام تو قید بقصد الاستيثاق کی تفصیل میں تھا، اب تھوڑی تفصیل قید بقصد التعزير کے تحت پیش خدمت ہے:

حبس بالتعزير کی مشروعیت:- حبس بالتعزير کی مشروعیت پر حضرت ابولبابہ کا واقعہ، اسی طرح ان عورتوں کو محبوس رکھنا جو فاحشہ (زنا) کا ارتکاب کرے وغیرہ سے استدلال کیا جاتا ہے، لیکن یہ قسم حبس بالتعزير نبی کریم ﷺ کے زمانے میں دوسری سزاؤں کے مقابلے میں قلیل الاستعمال رہی، البتہ سیدنا فاروق وعثمان وعلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانے میں یہ برابر استعمال ہوتی رہی۔

حبس بالتعزير کا موجب کیا ہے؟ تو فقہاء کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ حبس بطور تعزیر کے ان جرائم وافعال میں مشروع ہے جن میں حد نہ ہو، چاہے اس جرم کا تعلق حق اللہ سے ہو یا حق العباد سے ہو۔

حبس بالتعزير کی اقل مدت ایک دن ہے۔ (در للحصکفی: ۳۸۴/۵) اکثر مدت کی کوئی

حد نہیں، بلکہ حاکم کی صوابدید پر محمول ہے۔(درمختار:۵/۳۸۹)

البتہ فقہاء کے کلام میں حبس قصیر وحبس طویل کا ذکر ملتا ہے، جیسا کہ ابن فرحون نے تبصرہ میں تصریح کی ہے، ایک سال سے کم حبس قصیر ہے اور ایک سال سے زیادہ مدت حبس طویل ہے، فقہاء نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ چھوٹے چھوٹے جرائم میں حبس قصیر ہوگا جیسا کہ پڑوسی کو ستانے والے کو ۳ دن قید کیا جائے گا۔ (ونشریسی:۲/۴۰۲)

اسی طرح بڑے گناہ والے یا عادی مجرم کو حبس طویل کی سزا دی جائے گی ۔(ابن فرحون:۲/۱۴۲، ابن عابدین:۴/ ٦٧) ان تصریحات سے یوں پتہ چلتا ہے کہ اگر حاکم وقت جس کی تحدید کردے کہ فلاں جرم میں اتنی مدت کی قید ہوگی تو یہ جائز ہے۔ ایک اور مسئلہ یہاں یہ بھی ہے کہ کیا حبس مؤبد جائز ہے کہ نہیں؟ تو کتاب وسنت وکلام فقہاء سے اس کے جواز کا پتہ چلتا ہے، جیسا کہ آیت کریمہ حتیٰ یتوفّاھن الموتُ الخ.. اور حدیث مبارک ان رسول اللہ ﷺ قتل ثلاثۃ مشرکین صبرا سے مصرح ہے۔(اخرجہ ابوداود فی مراسیلہ) نیز کاہلی کی بنا پر نماز ترک کرنے والا، عمل لوطی کا مرتکب وغیرہ کی سزا فقہاء نے حبس دائمی ذکر کی ہے۔ (شامی:۴/ ۲۷)

اسی طرح قید تنہائی جائز ہے، جیسا کہ سیدنا عمرؓ نے حطیئہ شاعر کو کنویں میں بند کر دیا تھا۔(ابن فرحون:۲/ ۲۱۷) نیز فقہ کی کتابوں میں مدیون متعنّت کو تنہا قید کرنے کا ذکر ہے۔ (ابن عابدین:۵/ ۳۷۷) اسی طرح مخنث کو تنہا قید کرنے کا ذکر ہے۔(فتاوی ابن تیمیہ:۱۵/۳۱۰) لیکن یہ یاد رہے کہ شریعت مطہرہ میں خاص خاص اسباب اور مصالح کے پیش نظر ہی قید تنہائی روا رکھی ہے، جیسا کہ مظاہر حق اور دین حق سے سرکشی کرنا، دوسروں کو ہمیشہ سب وشتم کرتے رہنا، اخلاق کی تخریبکاری، فساد فی الارض وغیرہ، لہذا اگر یہ اندیشہ ہو کہ قید تنہائی کے سبب مجرم کی اصلاح نہیں ہوگی، اور وہ عبرت حاصل نہیں کرے گا، تو اس صورت میں قید تنہائی مناسب نہ

ہوگی، الغرض حاکم وقت جو مصلحت سمجھے وہ کرے، یاد رہے کہ یہ قید تنہائی ہمیشہ کیلئے نہ دے، بلکہ اتنی ہی مدت کافی ہے جس میں عبرت کی توقع ہو، جیسا کہ بعض ممالک عربیہ میں قید تنہائی کی مدت ۱۵/ دن یا اس سے کم تھی، جیسا کہ تونس، کویت، مصر۔ (احکام السجن)

یہ پوری بحث صرف قید کے متعلق ہے، اب ہم سوالات کا جائزہ اس تفصیل کی روشنی میں لیں۔

نوٹ: قیدی کے حالات کے متعلق تفصیلی بحث آگے آرہی ہے لہذا کچھ سوالات ان مقامات پر چل کر حل کریں گے۔

(۱) بغیر کسی ثبوت جرم کے کسی کو بقصد الاحتراز قید کر سکتے ہے، اور اس کی مدت کی کوئی تعیین نہیں، حاکم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے، البتہ ان کے ساتھ مجرم جیسا برتاؤ نہیں کیا جائے گا۔

(۲) کسی مجرم کو خصوصی جرم کی بناء پر قید تنہائی میں رکھا جاسکتا ہے۔

(۳) مجرم قیدی اور ملزم قیدی کے درمیان فرق کیا جائے گا، اور ملزم کو زیادہ رعایت دی جائے گی۔

(۴) تہمت کی بناء پر قید کرنا درست ہے، جیسا کہ تفصیلا گزر چکا ہے۔

اب قیدیوں کے متعلق (یعنی ان کے ساتھ کیسا سلوک کیا جائے؟ ان کی زدوکوب، ان کے حقوق، مرد وعورت میں تفریق، ان کی محنت، مزدوری وغیرہ امور پر) بحث کا آغاز کرتے ہیں۔

پہلے ہی یہ عرض کیا جاچکا ہے کہ قید تعزیر کی ایک قسم ہے، قید کسی انتقامی کاروائی کا نام نہیں ہے یا کسی انسان کو انسانیت سے نکال کر بہیمیت میں داخل کرنے اور حقوق انسانی سلب کرنے کا نام نہیں ہے۔ قید ہو کر انسان پتھر نہیں بن جاتا یا اس جہاں سے کسی اور جہاں

میں نہیں چلا جاتا یا اس معاشرہ کو چھوڑ کر کسی دوسرے معاشرہ کا فرد نہیں بن جاتا، کہ اس سے اخلاق ومذہب بلکہ انسان پنے کو چھین لیا جائے ، اور وہ اپنے آپ کو کتے ،بلّی سے بدتر تصوّر کرنے لگے، بلکہ جیسا کہ اوپر عرض ہوا، قید ایک تعزیر ہے، لہذا اس کی تعزیری حیثیت برقرار رکھتے ہوئے اس کو وہ تمام حقوق دیئے جائیں گے جو انسان ہونے کی حیثیت سے اسے حاصل ہوتے ہیں۔ اسی لئے فقہاء نے کئی ایسے جزئیات تحریر کئے ہیں جس سے قیدی کے حقوق پر روشنی پڑتی ہے، ان جزئیات کی روشنی میں سوالات حل کرنے سے پہلے دوبارہ فقہاء کرام کے قید کے متعلق نقطۂ نظر پر ایک نظر ہوجائے تا کہ قیدی کے حقوق کی صحیح وضاحت کرنے میں آسانی رہے۔

(۱) قال ابویوسف فی (کتاب الخراج ص/۱٦۳) : ان غایة السجن التأدیب والتوبة .

(۲) قال الماوردی (فی الاحکام ص/۲۳٦) :ان الغایة من التعزیر الاستصلاح والزجر والتقویم.

(۳) وقال الکاسانی فی (البدائع: ٦٤/۷) ان الحبس من التعزیر ویقصد به الزجر و التوبة.

اب ہم ان سوالات کی طرف مراجعت کرتے ہیں جس میں قیدیوں کے مذہبی امور، جسمانی ضروریات، عام سماجی حقوق اور اخلاقی امور کے متعلق پوچھا گیا ہے۔

مذہبی امور:- قیدی کو عبادت کی اجازت ہوگی، بلکہ سجون اسلامیہ میں تو کوتوال کو پابند بنایا جائے گا کہ وہ دھیان رکھے کہ مسلمان قیدی نماز کا اہتمام کرتے ہیں یا نہیں؟ احکام السجن میں معالم القربة لابن الاخوة کے حوالہ سے ہے کہ نصّوا علی ان من وظائف المحتسب مراقبة السجناء فی اداء فرائضهم . (احکام السجن: ص: ۳۸۷)

شامی (۳۷۸/۵) میں ہے: ویجب تمکین السجین من الماء للوضوءِ ونحوه ویحرم منعه من ذلك ، سیدنا عمر بن عبدالعزیزؒ نے گورنروں کو خط میں لکھا تھا: لا تـدعنّ فی سجونکم احدًا من المسلمین فی وثاق لا یستطیع ان یصلی قائما ولا تبیتن فی قید الا رجلا مطلوبا بدم. (کتاب الخراج :ص: ۱۶۲)

(۲) دعوت دین کے سلسلہ میں سیدنا یوسف علیہ السلام کی دعوت بہترین مثال ہے، اسی طرح مرتد کو۳ دن تک جو تذکیر کی روایات ہیں وہ بھی حق دعوت وضرورت دعوت پر دال ہیں۔

(۳) مطالعۂ کتب وغیرہ کی بھی آزادی ہوگی، احکام السجن (ص:۳۸۳) پر بحوالۂ بدایہ لابن کثیر:۱۴۰/۱۴ ہے: کان یسمح للسجناء فی السجون الاسلامیة بادخال الکتب والاقلام والاوراق للقراءة والکتابة کما فعل هارون مع ابی العتاهیة.

(۴) مذہبی شخصیات وکتب کا احترام تو ویسے بھی آیت کریمہ: ولا تسبوا الذین الخ... سے مصرح ہے، جس میں قید وآزادی کی کوئی حد نہیں ہے۔

جسمانی ضروریات :-

(۱) مناسب غذا وپانی اور کپڑے فراہم کرنا حکومت کی اپنی ذمہ داری ہوگی۔ نبی کریم ﷺ کا صحابہ کرامؓ کو ثمامہ بن اثال کیلئے (جب کہ وہ قیدی تھے) ان کی دیکھ بھال کرنے کیلئے حکم دیا تھا، حالانکہ وہ قیدی تھے، یہ حکم کتنا فکرانگیز ہے۔ اجمعوا ما عندکم من طعام فابعثوا به الی ثمامة بن اثال. (فتح الباری: ۸۸/۸) یہود بنو قریظہ جب غزوۂ احزاب میں قید ہوئے اور گرمی بہت تھی، تو آپ ﷺ نے اپنے صحابہ کو ان کے متعلق حکم دیا: لا تجمعوا علیهم حر هذا الیوم وحر السلاح واسقوهم وقیّلوهم. (بدائع: ۱۲۰/۷)

امام ابو یوسفؒ نے کتاب الخراج (ص:۱۶۱) پر نقل کیا ہے: وکتب عمر بن عبدالعزیز

الی عمالہ ان اجروا علی السجناء ما یصلحھم فی طعامھم وادامھم. و کتب ابویوسف کتابا إلی خلیفة ھارون رشید یوصیه باطعام السجناء وتغذیتھم ونصح ان یخصص لھم مبالغ من المال. (الخراج :ص/١٦٢) اور یہ ساری وضاحتیں اسی آیت کریمہ: ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیما واسیرا. کی رہین منت ہیں، کپڑوں کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے باب ہی قائم کردیا : باب الکسوة للاساری. سیدنا علیؓ قیدیوں کو سال میں دو مرتبہ گرمی اور ٹھنڈی میں کپڑا دیتے تھے۔ (الخراج: ص:۱۶۱)

(۲) صحت و راحت کا جہاں تک مسئلہ ہے، تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا یہ فرمان کافی ہے : انظروا من فی السجون وتعھدوا المرضی . (ابن سعد: ٣٥٦/٥) فقہاء کرام نے بھی اس مسئلہ کو بیان کیا ہے: اذا مرض المحبوس فی سجنه وامکن علاجه فیه فلا یخرج لحصول المقصود. (شامی: ٣٧٨/٥) ولا یمنع الطبیب والخادم من الدخول علیه لمعالجته وخدمته. (فتح القدیر: ٤٧١) یہ تو اس وقت جب اس کا علاج قید خانہ میں ممکن ہو، اور اگر ممکن نہ ہو تو انه یخرج من سجنه للمعالجة والمداواة لصیانة نفسه. (فتح القدیر: ٤٧١/٥) بلکہ فقہاء نے تو نظافت وطہارت کے مسائل بھی بیان کئے ہیں کہ نظافت کا اثر صحت پر ہوتا ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: ینبغی تمکین السجین من ازالة شعره فی الحبس. (ھندیه: ٤١٨/٣)

(۳) بیوی سے تعلق رکھنے کے سلسلہ میں فقہاء کے درمیان مختلف آراء پائی جاتی ہے، کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قید ایک زجر ہے اور وطی ایک لذت ہے، لہذا وطی کی اجازت دینے سے معنیٰ زجر حاصل نہیں ہوگا، جبکہ دوسری رائے یہ ہے کہ جب مصلحت کے خلاف نہ ہو اور میاں بیوی کیلئے رات گزارنے کی قید خانہ میں موزون جگہ ہو تو قیدی کو وطی کی اجازت دی

جائے گی، یہ بھی شہوت فرج ہے، جس طرح شہوت بطن ہوتی ہے۔ (فتح: ۵/۴۷۱، ھندیہ: ۳/۴۱۸) بلکہ بعض احناف نے بیوی کو شوہر کے ساتھ رکھنے کو مستحب لکھا ہے، جبکہ بیوی کو فساد و بے راہ روی کا اندیشہ ہو۔ (شامی: ۵/۳۷۷، بزازیہ: ۵/۲۳۵)

(۴) تنگ جگہ میں قید کرنے کو ہمارے فقہاء نے روا نہیں رکھا ہے، احکام السجن (ص: ۳۷۴) بحوالہ ابن حبیرۃ الوزیر ہے: لا اعرف انه یجوز احد من المسلمین جمع الکثیر فی حبس یضیق عنهم غیر متمکنین من الوضوء والصلوۃ. (الافصاح: ۳۹/۱)

عام سماجی حقوق :-

(۱) **تعلیم وہنر:-** تعلیم وہنر کی اہمیت اسلام میں جس قدر رکھی اسی قدر ضروری تھا کہ وہ اس تعلیم کو عام کرے، لہذا اسلام نے قیدیوں کی تعلیم کو نہ صرف جائز رکھا، بلکہ مستحسن نظروں سے دیکھا، ایسے ہی ہنر کو بھی اس سلسلہ میں سیدنا یوسف علیہ السلام کی تعلیم وتبلیغ مثالاً پہلے پیش کی جا چکی ہے، بدر کے قیدیوں کا واقعہ بھی عمدہ مثال ہے، اور اس سلسلہ میں آگے حوالے گزر چکے ہیں۔

(۲) **ملاقات :-** اس کے دوست واحباب قیدی کے ساتھ ملاقات کر سکتے ہیں، مبسوط سرخسی (۹۰/۲۰) میں ہے: لا یمنع المحبوس من السلام علی اصدقائه والحدیث معهم الا من یخشی ان یعلمه الحیلة فیمنع. اسی طرح گھر والوں اور پڑوسیوں کو بھی ملاقات سے نہیں روکا جائے گا، البتہ دیر تک بیٹھے رہنے سے روکا جائے گا، ولا یمنع المحبوس من دخوله اهله وجیرانه للسلام علیه ویمنعون من طول المکث عنده .(مبسوط: ۹۰/۲۰)

(۳) اسی طرح ان کو خط وپیغام کی اجازت ہوگی، جس طرح ان کو روبرو گفتگو کی

اجازت ہے، ہاں اگر یہ مصلحت کے خلاف ہوگا تو روک دیا جائے گا، علامہ ابن کثیر (البدایہ: ۱۴/ ۴۸) فقیہ ومجدد، مردمجاہد علامہ ابن تیمیہؒ کے متعلق بیان کرتے ہیں، ولما حبس ابن تیمیة استمر فی سجنه یستفتی ویقصده الناس ویزورونه.

(۴) اسی طرح حاکم وقت کے لئے اگر مصلحت کے خلاف نہ ہوتو ان کوفون، ریڈیو، اخبار وغیرہ مہیا کرسکتے ہیں، احکام السجن (ص:۴۹۷) پر ہے: وان رأی الحاکم مصلحة فی اطلاع المحبوس علی انواع الکتب والصحف الهادفة لتعریفه بالانباء المهمة والاخبار المفیدة وتزویده بالثقافة فله ان یفعل ذلك ومثل هذا تمکینه من الاستماع الی المذیاع.

اخلاقی امور:- یعنی مردوعورت، بالغ نابالغ وغیرہ کوقید خانہ میں علیحدہ رکھنا

یہ خصوصیات اسلام میں سے ہے کہ جہاں جرم پرروک لگاتا ہے وہیں اس جرم کے اسباب سے بھی دوررہنے کا حکم دیتا ہے، ولا تقربوا الزنا اس پر شاہد عدل ہے، سدذرائع میں سے ایک ممانعت خلوۃ الرجال مع النساء بھی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ دین فطرت نے اس خلوت قبیحہ کا خیال قید کی حالت میں رکھا، بنوقریظہ کے قیدیوں کے سلسلہ میں نبی کریم ﷺ کا یہ معمول زرقانی (۱۳۶/۲) نے بیان کیا ہے، آپ ﷺ نے مردوعورت دونوں کوالگ الگ رکھا ہے، انه حبس رجال بنی قریظة فی ناحیة وجعل نسائهم وذریتهم فی ناحیة اخری. علامہ سرخسیؒ تحریرفرماتے ہیں کہ انه ینبغی ان یکون للنساء محبس علی حدة ولا یکون معهن رجال تحرزا من الفتنة. (مبسوط: ۹۰/۲۰) لہذا مردوں کا قید خانہ الگ ہوگا اور عورتوں کا الگ۔

(۲) جہاں تک بالغ نابالغ کی بات ہے، تو اولاً نابالغ عقوبت کا اہل ہی نہیں، البتہ اس کو بطور تادیب کچھ سزادینا چاہیں، تو دے سکتے ہیں، علامہ طرابلسی نے (ص:۱۷۴)

پرتحریرفرمایاہیں:وقال آخرون بجوازحبس الحدث الفاجر علی وجه التأدیب لا العقوبة. لہذا اگرنابالغ کوتادیباً قید کرلیا جائے تواسے کہاں رکھا جائے؟اگراس کو بڑوں کے پاس رکھیں توکئی مفاسد ہیں،لہذانابالغ کواس کے ولی کے پاس ہی قید رکھا جائے گا،جیسا کہ علامہ شامیؒ نے مرتدہ صغیرہ کاحکم بیان کیا ہے: ان المرتدة الصغیرة ونحوھا تحبس عند ولیھا حتی تتوب. (درالمختار: ٤/٢٥٣) ،علامہ ونشریسی:٨/ ٢٥٨ پرفرماتے ہیں:اذا خشی علیه ما یفسده توجّب حبسه عند ابیه لا فی السجن. لہذامناسب یہ ہے کہ نابالغ کواس کے ولی کے پاس ہی قید کیا جائے ،لیکن اگراس صورت میں تادیب نہ ہوتو حکومتِ وقت ان کاالگ قید خانہ بنائے جیسا کہ حکومتِ تونس اورحکومتِ کویت نے کیا ہے۔

قیدی کی تأدیب:- اس بات پرتوسب متفق ہیں کہ قیدی کی تأدیب جائز ہے ،کن باتوں پرتادیب کرسکتے ہیں اس کوبھی فقہاء نے بیان کیا ہے،مثلا ﴿١﴾ جوجرم کا عادی ہویا لوگوں کے درمیان خوف وہراس پھیلاتا ہو۔(ابن فرحون :٢/١٦٢) ﴿٢﴾ حق چھپاتا ہویا مجرم کا پتہ نہ دیتا ہو۔(السیاسۃ : ص:٩١) ﴿٣﴾ مالدار قرضدار جب قرض ادانہ کرے۔(در :٥/٣٧٩) ﴿٤﴾ بنوہاشم کوگالیاں دے،یاعلماء یااسلاف کوبرابھلاکہے۔(ابن فرحون:٣/٣٠٧)وغیرہ وغیرہ۔

فقہاء نے اس بحث کوبھی اٹھایا ہے کہ تادیب کی کیاصورت ہوگی؟اس کواجمالاً ذکر کردیتا ہوں: ﴿١﴾ زجروتوبیخ ودھمکانا ﴿٢﴾ حلق رأس۔(ابن فرحون:٢/٣٠٤) ﴿٣﴾ ضرب کے ذریعہ، پھرفقہاء نے ضرب میں کافی تفصیل کی ہے۔ ﴿٤﴾ بیڑیاں ڈالنا "فشدوا الوثاق" سےاس پراستدلال کیا ہے۔ایسے ہی آپ ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص کوبیڑیاں ڈالی گئی تھی۔(مسلم:٣/١٢٣٢)

بیڑیاں کب ڈالی جائے گی اس کی مختصر وضاحت یہ ہے: ﴿١﴾ قیدی مطلوب

بالدم ہو۔ (دسوقی :۴/ ۳۵۷)﴿۲﴾ مفسد شریر ہو۔(ہدایہ: ۴/ ۷۷) ﴿۳﴾ بھاگ جانے کا اندیشہ ہو۔(ونشریسی: ۲/ ۳۱۷)﴿۴﴾ یا یہ کہ بیڑیاں اس کیلئے باعث عبرت ہو۔(شامی:۴/ ۶۶)

﴿۵﴾ تادیب کی ایک صورت قیدی کو کچھ چیزوں سے محروم کردینا ہے جیسے: (۱) لوگوں سے ملاقات، بات چیت سے محروم کردے۔(ھندیہ:۳/ ۳۱۹) (۲) اسباب راحت سے محروم کردے۔ (شامی :۵/ ۳۷۷) (۳) بعض عبادات سے محروم کردے، جیسے جمعہ، جماعت۔ (شامی :۵/ ۳۷۵)، غذا کم کردے۔ (۴) کام سے روک دے۔ (شامی :۵/ ۳۷۵) وغیرہ وغیرہ، تادیب کی ایک صورت قید تنہائی گزرچکی ہے۔

جہاں فقہاء نے تادیب کی مختلف صورتوں کوذکر کیا ہے وہیں پر ان صورتوں کو بھی ذکر کیا ہے جن سے تادیب ناجائز ہے، جیسا کہ (۱) مثلہ کرنا، بدن کے کسی عضو کو معطل یا اکھاڑ پھینکنا۔ (ابن قدامہ :۸/ ۳۲۶) (۲) چہرے پر مارنا، گردن میں طوق ڈالنا، جسم کے نازک حصوں پر مارنا۔(دردیر:۴/ ۳۵۴، شامی:۵/ ۳۷۹) (۳) قیدی کے جسم کو الکٹرک شاٹ دینا، داغنا، لاتعذبوا بعذاب الله کے پیش نظر۔(۴) قیدی کو بھوکا رکھنا یا اسے نہایت گرم جگہ یا نہایت ٹھنڈی جگہ رکھنا۔ (الاحکام للماوردی: ۲۳۹، کتاب الخراج :ص/ ۱۱۸) (۵) کپڑوں سے برہنہ کرنا۔ (ماوردی:۲۳۶) (٦) نماز، وضوء سے روکنا۔ حوالہ گزرچکا ہے۔(۷) قیدی کو گالیاں دینا یا اس کے ماں باپ کو برا بھلا کہنا۔(ماوردی:۲۳۶) (۸) ڈاڑھی کا مونڈنا۔(ابن فرحون:۲/ ۳۱۲) (۹) کتّے وغیرہ چھوڑنا۔(کتاب الخراج :۱۱۸) (۱۰) ناخن کھینچ لینا، سونے نہ دینا، وغیرہ یہ سب صورتیں حرام ہیں۔

قیدیوں سے کام :- قیدیوں سے کام لئے جانے کے سلسلہ میں فقہاء کی رائے دونوں طرف ہے، جواز وعدم جواز۔(شامی :۵/ ۳۷۸) جن لوگوں کی نظر زجر وردع کی طرف ہے انہوں نے منع کردیا، اور جن لوگوں نے اصلاح وتقویم وتہذیب اور اداء نفقہ وغیرہ کی

طرف نظر کی انہوں نے اجازت دی، مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ قیدی سے مناسب کام (کھیتی، باغبانی اور کوئی ہنر) انسانی دائرہ میں رہتے ہوئے اجرت مستحقہ کے ساتھ لئے جائے، جس کا فائدہ یہ ہوگا کہ جب قیدی سزا کاٹ کر باہر جائے گا تو ایک ہنر اس کے پاس ہوگا، دوسرا یہ کہ اگر وہ بیکار بیٹھا رہے گا تو کاہلی اور خیالاتِ فاسدہ کا شکار ہوگا۔

مگر یہ بات یاد رہے کہ اس سے وہی کام لئے جائیں جس کی وہ طاقت رکھے اور اس کو اس کی پوری پوری مزدوری دی جائے، اور اس سلسلہ میں مزدور کیلئے وارد احادیث مبارکہ پر نظر رکھی جائے، قیدی کی تشغیل کے سلسلہ میں اساریٔ بدر سے استدلال کیا جاسکتا ہے، جن کو تعلیم کے کام میں لگایا تھا، اوپر گزر چکا ہے کہ اجرت مستحقہ کے ساتھ جس کا مطلب یہی ہے کہ قیدی کو اجرت دی جائے گی۔

حق ازالہ حیثیت عرفی:- شریعت مطہرہ نے حبس بالتہمۃ کی اجازت تو دی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ سست رفتار عدالتی نظام کی وجہ سے ایک ملزم کو سالہا سال تک قید میں رکھا جائے، گرفتاری کے موقع پر بھی جی بھر کر اخبار کی سرخیاں بنا کر اسے بدنام کیا جائے، اس کو گناہوں کا ماسٹر مائنڈ تک لقب مل جائے اور اسے یوں سماج کی نگاہوں میں بے وقعت بنا کر رکھ دیا جائے اور پھر جب وہ بے قصور ثابت ہو تو وہ پیسے پیسے کا محتاج اور عزت کا بھکاری ہو چکا ہو۔

فقہاء نے ایک مسئلہ بیان کیا ہے کہ جب شاہدوں کی شہادت سے کسی پر حد یا قصاص نافذ کر دی جائے، پھر شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرے تو ان گواہوں پر دیت آئے گی۔ (موصلی فی الاختیار: ۴/۸۱) اسی طرح اگر دوران تعزیر مجرم کا کوئی عضو تلف ہو جائے تو شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ حاکم ضامن ہوگا۔ (ماوردی: ۱/۲۳) لہذا اس زمانہ میں بڑھتی ہوئی بے جا

گرفتاریوں کوروکنے کیلئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر بغیر قرینہ کے گرفتار کیا یا مجہول الحال شخص کوکشف حال کیلئے زائد مدت قید رکھا یا بغیر کسی ٹھوس ثبوت کے لمبی قید میں ڈال دیا جیسے پوٹا وغیرہ پھر یہ گرفتار شدہ شخص بے گناہ ثابت ہوا تو وہ الضرر یزال کے تحت حکومت سے مالی، ذہنی وعرفی ہونے والے نقصان کا ہرجانہ طلب کرسکتا ہے۔

حق وکالت:- ہر انسان بری الذمہ پیدا ہوا ہے، اصل یہی ہے کہ اس پر کوئی چیز ثابت نہ ہو، لہذا جب کسی پر کوئی جرم ثابت کیا جائے اور وہ منکر ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اصل کے مطابق بات کررہا ہے، لیکن ہر منکر سچا نہیں ہوتا، اسی طرح ہر ملزم مجرم بھی نہیں ہوتا، لیکن کبھی ملزم (متہم) قانون والوں اور طاقت کے سامنے اپنی بات کوٹھیک سے نہیں رکھ سکتا یا اس کی آواز دبادی جاتی ہے، اس وقت حق دفاع اگر کوئی استعمال کرنا چاہے اور کسی کو اپنا وکیل بنائے تو بیشک یہ اپنا حق استعمال کررہا ہے، اس لئے اجازت میں شرعاً کوئی قباحت نہیں ہے۔

خواتین قیدی کے ساتھ شیر خوار بچے:- اس سلسلہ میں کوئی صریح جزئیہ تو نظر سے نہیں گزرا البتہ حضانت پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ماں کے فاسقہ یا مسافرۃ بسفرالانقطاع وغیرہ ہونے پر ماں کا حق حضانت ساقط ہوجاتا ہے۔ (شامی: ۵۶۰/۳) اور حکمت اس میں بچے کی نگہداشت وصحیح تربیت ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بچے کی تربیت کے پیش نظر اگر بچے کے لئے دودھ کا انتظام ہوجاتا ہے اور بچہ دوسرے کے پاس رہ سکتا ہے، تو بچے کو ماں کے ساتھ جیل میں نہ رکھا جائے، بلکہ باپ، دادا یا جو کوئی ولی ہو اس کو دودھ وتربیت کا ذمہ دار بنایا جائے، اسلئے کہ قید خانہ میں عامۃً مجرمین ہوتے ہیں، اور ماحول وفضاء کا اثر بچے پر پڑتا ہے، اسلئے یہی مناسب ہے کہ بچہ ماں کے پاس نہ رہے اور اگر وہ ماں کے سوا کسی کا دودھ نہیں پیتا یا ماں کے علاوہ کسی کے پاس نہیں رہتا تو پھر ماں کے پاس ہی رہنے دیا

جائے۔

اور اگر امرأۃ غامدیہ کے واقعہ سے استئناسًا بچہ کے سمجھدار ہونے تک قید ہی کو ملتوی کر دیا جائے تو بہتر ہوگا۔

خلاصۂ بحث

(۱) تہمت کی بنا پر کسی کو قید کرنا جائز ہے، جبکہ قرائن موجود ہو، یا وہ شخص عادی مجرم ہو، ایسا شخص جو نیک ہو اس کو بینہ کے بغیر گرفتار نہیں کر سکتے ہمحبوس بالتہمہ کی مدتِ حبس مجہول الحال کے سلسلہ میں اس کی حالت منکشف ہونے تک ہے، اور عادی مجرم کی مدتِ حبس حاکم کی صوابدید پر ہے، لیکن یہ مدت کم سے کم ہو۔

(۲) قید بقصد الاحتیاط درست ہے، اس کی مدتِ حبس خطرہ ٹل جانے تک ہے۔

(۳) قیدیوں کو مذہبی حقوق بشمول عبادت، مطالعۂ کتب، دعوت دین، حلال غذا، اس کے مذہب کے تقدسات کا احترام وغیرہ حاصل ہیں۔

(۴) قیدیوں کے جسمانی ضروریات جیسے کہ مناسب غذا، صاف پانی، علاج، ورزش وتفریح ، بیوی سے تعلق بشرطِ پوری کی جائے گی، تنگ وتاریک جگہ میں قید کرنا درست نہیں۔

(۵) قیدی کو عام سماجی حقوق عام حالات میں حاصل ہوں گے۔

(۶) مرد، عورت، بالغ ونابالغ کے قید خانہ الگ الگ ہوں گے۔

(۷) قیدیوں کی توبیخ وتشنیع جائز ہے، جبکہ ضرورت ہو، لیکن اس کے لئے غیر انسانی

سزائیں درست نہیں ہے، تفصیلی بحث کی مراجعت کر لی جائے۔

(۸) مخصوص حالت میں قیدِ تنہائی درست ہے۔

(۹) قیدی سے وہ کام جسے وہ کر سکتا ہے لیا جا سکتا ہے، اور اس کی اجرت کا وہ خود مستحق ہوگا۔

(۱۰) ملزم جبکہ وہ بری ہو جائے، دوران قید ہونے والے مالی نقصان، اسی طرح سماج میں ہونے والے عرفی نقصان کا ہرجانہ طلب کر سکتا ہے، جبکہ اسے بغیر ثبوت، بینہ و قرینہ قویہ گرفتار کیا گیا ہو۔

(۱۱) محبوس بالتہمۃ کو انکشاف حال تک قید خانہ میں رکھ سکتے ہیں۔

(۱۲) قیدی کو حق دفاع کے تحت توکیل کی اجازت ہوگی۔

(۱۳) خاتون قیدی کی سزا بچے کے سمجھدار ہونے تک مؤخر کر دی جائے تو بہتر ہوگا، بصورت دیگر قید خانہ کے ماحول کے پیش نظر خاتون قیدی بچے کو اس کے ولی کے پاس رہنے دے گی، جبکہ بچہ دوسری عورت کا دودھ قبول کرتا ہو اور اچھی تربیت کی امید ہو، اور اگر بچہ دوسری کے پاس نہیں رہتا ہے تو پھر بچہ ماں کے ساتھ ہی رہے گا۔

سوال نامہ:

شہریت کا مسئلہ

گذشتہ ادوار میں کسی ملک میں بسنے کے لئے قانونی طور پر شہریت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی تھی، جب عالم اسلام ایک جھنڈے کے نیچے تھا تب تو یہ صورت حال تھی، جب مختلف مسلم مملکتیں وجود میں آ گئیں، اس وقت بھی یہی صورت حال باقی رہی، غیر مسلم حضرات بھی مسلم ممالک میں اسی طرح آباد ہو سکتے تھے؛ البتہ جب ایک ملک میں بسنے والا وقتی ضرورت اور عارضی قیام کے لئے دوسرے ملک میں جاتا تو اسے امان حاصل کرنی پڑتی اور تجارتی مقاصد کے تحت جاتا تو ٹیکس ادا کرنا ہوتا؛ لیکن موجودہ دور میں قومی عصبیتوں اور علاقہ و وطن کی بنیاد پر انسانیت کی تقسیم کے مغربی تصور کے تحت ایک ملک کا رہنے والا یونہی نہ تو دوسرے ملک میں داخل ہوسکتا ہے اور نہ وہاں آباد ہوسکتا ہے، یہ بھی ایک افسوسناک حقیقت ہے کہ اس معاملہ میں مغربی ملکوں سے زیادہ دل و نگاہ کی تنگی مسلم ملکوں میں پائی جاتی ہے۔

دوسری طرف عصر حاضر میں معاشی مقاصد، سیاسی حالات، تہذیبی مماثلت اور موسم کی موافقت و عدم موافقت کی وجہ سے نقل آبادی کا سلسلہ جاری ہے، اس پس منظر میں یہ مسئلہ جسے حق شہریت حاصل کرنے سے تعبیر کیا جاتا ہے، بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے، اب یہ بین الاقوامی مسئلہ ہے اور اقوام متحدہ نے اس سلسلہ میں کئی اہم فیصلے کئے ہیں۔

اس پس منظر میں شرعی نقطۂ سے چند سوالات آپ کی تحقیق و توجہ کے طالب ہیں:

(۱) اسلام میں شہریت حاصل ہونے یا حاصل کرنے کے لئے کس بات کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے: کسی ملک میں بود و باش اختیار کر لینے کو، وہاں معاشی سرگرمیاں انجام دینے

کو، ایک مخصوص مدت وہاں قیام کو یا کسی اور بات کو؟

(۲) اگر ایک مسلم یا غیر مسلم ملک میں بسنے والا مسلمان اپنی کسی مجبوری یا خواہش کی وجہ سے دوسرے مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا چاہے تو اس دوسرے مسلم ملک پر اس کی درخواست کو قبول کرنا شرعاً ضروری ہوگا یا نہیں؟

(۳) بعض دفعہ کسی خاص خطہ میں مسلمانوں پر مظالم ہوتے ہیں اور وہاں کے مسلمان کسی اور مسلم ملک کی پناہ لیتے ہیں تو انہیں پناہ گزیں کا درجہ دیا جاتا ہے؛ لیکن انہیں شہری تسلیم نہیں کیا جاتا، کیا یہ بات شرعاً درست ہے؟ کیا یہ بات جائز مانی جاسکتی ہے کہ مسلمان تارکین وطن کو دوسرے مسلمان ملک میں اس ملک کے قدیم باشندوں کی طرح ایک شہری ہونے کی سہولتیں نہیں دی جائیں؟

(۴) اسلامی نقطۂ نظر سے شہریت کے کیا حقوق مانے جائیں گے؟ جیسے: ووٹ دینے کا حق، انتخاب میں اُمیدوار ہونے کا حق، سرکاری اداروں میں ملازمت کا حق، سرکاری تعلیمی اداروں میں تعلیم کا حق، سرکاری ہسپتالوں میں علاج کا حق، روزگار کا حق، عدالتی چارہ جوئی کا حق، معاشی تگ ودو کا حق، انصاف حاصل کرنے کا حق، ایک مقام سے دوسرے مقام پر کسی پیشگی اجازت کے بغیر آمد ورفت کا حق وغیرہ۔

(۵) شریعت اسلامی میں پناہ گزینوں کو کیا حقوق حاصل ہوں گے، نیز کون سے حقوق شہریوں کو حاصل ہوں گے اور ان کو حاصل نہیں ہوں گے؟

(۶) کیا کسی مسلمان کے لئے ضرورت ومجبوری کی بنا پر یا محض معاشی فوائد کی غرض سے غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے کی اجازت ہوگی؟

(۷) کیا مسلم ملکوں میں غیر مسلموں کو مستقل شہری کی حیثیت سے آباد کرنا درست ہوگا؟

حقوق شہریت

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

اس دنیا میں جو انسان پیدا ہوتا ہے کچھ حقوق لے کر پیدا ہوتا ہے، لیکن دنیا نے یہ حقوق کبھی اسے دیئے اور کبھی وہ ان سے محروم رہا، کسی کو ان حقوق کا نہ ملنا کوئی معمولی بات نہیں ہے، ان ہی سے اس کی عظمت اور ترقی وابستہ ہے، یہ اسے رفعت اور بلندی کی طرف لے جاتے ہیں، یہ اس سے چھن جائیں تو وہ ذلت اور پستی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہے اور اس کی ترقی کے سارے امکانات ختم ہو جاتے ہیں، سوال یہ ہے کہ یہ حقوق کیا ہیں اور کیا سب انسانوں کے یکساں حقوق ہیں یا ان کے درمیان فرق ہے؟ یہ حقوق کیسے حاصل کئے جائیں اور ان کے تحفظ کی کیا صورت ہے؟ موجودہ دور میں یہ سوال پوری فضا میں گشت کر رہا ہے۔

مختلف ملکوں میں ان حقوق کی صورت حال دیکھی جاتی ہے، اس کا جائزہ اور نقد واحتساب ہوتا ہے، سماج میں ان کا شعور پیدا کرنے کی سعی کی جاتی ہے، قانون اور عدالت کے ذریعہ ان کی حفاظت کے اقدامات کئے جاتے ہیں، اس کے لئے سماجی، معاشی اور سیاسی قوت بھی استعمال میں لائی جاتی ہے، ان کوششوں کی اہمیت اور قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، بعض اوقات ان کے بہتر نتائج بھی دیکھنے میں آتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ یہ سوال بھی بار بار پوری شدت کے ساتھ ابھرتا ہے کہ یہ کوششیں کس حد تک غیر جانب دار اور تعصب وتحزب سے پاک ہیں؟ عالمی سطح پر حقوق کے نگران ان کوششوں کو حقوق کی پامالی کا بہانہ تو نہیں بنا رہے ہیں؟

حقوق انسانی کے سلسلہ میں اسلام کا تصور بالکل نمایاں ہے، اس نے فرد، جماعت

اور مختلف سطح کے افراد اور طبقات کے حقوق کا تعین کیا اور عملاً یہ حقوق فراہم کئے، جن افراد اور طبقات کے حقوق ضائع ہو رہے تھے، ان کی نصرت وحمایت میں کھڑا ہوا اور جو لوگ ان حقوق پر دست درازی کر رہے تھے، ان پر سخت تنقید کی اور انہیں دنیا اور آخرت کی وعید سنائی، معاشرہ کو ان کے ساتھ بہتر سلوک کی تعلیم وترغیب دی اور ہم دردی وغم گساری کی فضا پیدا کی۔

اقوام متحدہ نے بھی مختلف مواقع پر اس سلسلہ میں قراردادیں منظور کیں، آخر میں ۱۰/دسمبر ۱۹۴۸ء کو اس نے عالمی منشور حقوق انسانی Universal Declaration of Human Rights. پاس کیا، دنیا کی بیشتر قوموں نے اس کی تائید کی، جن قوموں نے تائید نہیں کی انہوں نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا، اس پہلو سے اسے اقوام عالم کا متفقہ منشور کہا جاتا ہے، کوئی بھی حکومت اس کا زبانی انکار یا مخالفت نہیں کر رہی ہے، اسے حقوق انسانی کی تاریخ میں ایک انقلابی قدم سمجھا جاتا ہے۔

حقوق انسانی کے اس عالمی منشور میں فرد کی آزادی، عدل وانصاف اور مساوات کو مرکزی حیثیت حاصل ہے، یہ معاشی، سماجی اور ثقافتی حقوق کے ساتھ سیاسی حقوق کا بھی احاطہ کرتا ہے۔

اس منشور کی یہ خوبی سمجھی جاتی ہے کہ یہ فرد کو اس کے بنیادی حقوق فراہم کرتا ہے اور اس میں حکمراں طبقہ کے جور وستم سے شہریوں کو محفوظ رکھنے کی تدبیر کی گئی ہے، عوام کو طاقت کا سرچشمہ اور حکمرانوں کو ان کے سامنے جواب دہ قرار دیا گیا ہے، عدل وانصاف کے حصول کو آسان بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور اس بات کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ فرد کو تعلیم، ترقی اور خوش حالی کے مواقع فراہم کئے جائیں۔

اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس میں بعض بنیادی خامیاں بھی ہیں، ان سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا، ان خامیوں کی وجہ سے اس سے متوقع نتائج برآمد نہیں ہو پا رہے ہیں۔

اس منشور کے پیچھے کوئی قوتِ نافذہ نہیں ہے، دوسرے لفظوں میں کوئی ایسی بالاتر قوت نہیں ہے جو کسی قوم کو اس کا پابند بنائے، اس پہلو سے بعض اوقات اس کی حیثیت محض پندونصائح اور اخلاقی تلقین کی ہو کر رہ جاتی ہے، چنانچہ ان ممالک میں بھی جو اسے ایک مقدس صحیفہ سمجھتے اور اس کے گن گاتے رہتے ہیں ،حقوق انسانی کی خلاف ورزی کے واقعات بکثرت ہوتے رہتے ہیں۔

اسلام اس تصور کے خلاف ہے کہ انسان ایک طویل عرصہ تک ظلمت اور تاریکی میں رہا، پھر آہستہ آہستہ اسے علم وفکر کی روشنی ملی، اس کے نزدیک انسان اول بھی اللہ تعالیٰ کی ہدایات کے ساتھ اس زمین پر آباد ہوا، اس کے بعد ہر دور میں اس کی ہدایت اور رہنمائی کا انتظام ہوتا رہا، اللہ تعالیٰ کے پیغمبر اسے حقوق اللہ اور حقوق العباد سے باخبر کرتے رہے، انہوں نے ایک طرف یہ بتایا کہ انسان پر اللہ تعالیٰ کا کیا حق عائد ہوتا ہے، دوسری طرف بندوں کے حقوق کی وضاحت کی، ان کی تعلیمات میں خدائے وحدہ لاشریک لہ کی عبادت سے لے کر حسب حال نظام شریعت بھی رہا ہے، اگر انسان نے خدا کا حق ادا نہیں کیا تو اس پر انہوں نے تنقید کی، شرک کو مٹایا اور توحید کو قائم کیا، انسان نے انسان کے حقوق پر شب خون مارا تو اس کے خلاف بھی انہوں نے آواز اٹھائی، ظلم وجور کے خاتمہ اور عدل وانصاف کے قیام کے لئے ان کی مساعی جاری رہیں، اللہ تعالیٰ نے انہیں اقتدار عطا کیا تو حق دار کو اس کا حق دلایا اور سماج میں عدل وانصاف کو عملاً قائم کیا، انسان کی تاریخ کے ساتھ وحی ورسالت کی تاریخ جڑی ہوئی ہے، اس سے صرف نظر نہیں ہوسکتا۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو حقوق دیئے ہیں، ان میں سے ایک ''کائنات سے استفادہ کا حق'' ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ وسیع کائنات انسان کے لئے انتہائی موزون بنائی ہے، بحروبر اس کے لئے مسخر کر دیئے ہیں، زمین اس کے لئے مستقر ہے؛ تاکہ اس پر رہ سکے اور زندگی

گذار سکے اور انسان ہونے کے ناطے اللہ پاک کی نعمتوں سے جتنا چاہے فائدہ اٹھائے، قرآن پاک میں ارشاد ہے: اللّٰـه الـذي خلق السموت والارض وانزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره ، وسخر لكم الانهر....(سورۂ مریم:۳۲-۳۴)

گویا انسان کے لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے اس دنیا میں بے شمار نعمتیں پیدا کی ہیں اور اس سے فائدہ اٹھانے کا حق دیا ہے، یہ اور اس جیسے دوسرے حقوق بیان کرنے سے پہلے شہریت کی وضاحت کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

(جواب نمبر:۱) **شہری اور شہریت کی تعریف:** اسٹیٹ کی آبادی میں دو طرح کے لوگ موجود ہوتے ہیں، ایک تو ملکی باشندے یا مملکت کے شہری یا اتباع اور دوسرے غیر ملکی باشندے یا اجانب، لفظ شہری کے معنی شہر کے باشندے کے ہیں؛ لیکن اصطلاحاً اس سے مراد مملکت کے فقط وہ ارکان ہیں؛ جنہیں ملکی دستور اور قوانین کے تحت مدنی اور سیاسی حقوق حاصل ہوں، ان کے مقابلہ میں اجانب کو چند شخصی تحفظات حاصل ہوتے ہیں، لیکن وہ مدنی اور سیاسی حقوق سے محروم ہوتے ہیں۔

فی زماننا حق شہریت حاصل کرنے یا ہونے کے لئے عموماً دو میں سے ایک اصول اپنایا جاتا ہے، ایک خونی رشتہ کا اصول جس کے مطابق کسی ملک کی شہریت رکھنے والے ماں باپ سے پیدا شدہ بچہ خود بخود اپنے والدین کے ملک کا شہری مانا جائے گا، دوسرا جائے پیدائش کا اصول، یعنی جو بچہ جس ملک کی سرزمین پر پیدا ہوا وہاں کا شہری مانا جاتا ہے، برطانیہ، ولایات متحدہ امریکہ میں شہریت کے تعین کا فارمولا ان دونوں اصول سے مرکب ہے، مزید براں مملکت کو حق ہے کہ وہ کسی بھی غیر ملکی کو ''ملکیانے'' Naturalilzation کے عمل سے شہریت عطا کرسکتی ہے۔ (مبادئ سیاسیات: باب:۴، ص:۶۹، ۷۰، قاضی پبلیشرز ودسٹری بیوٹرز دہلی)

دوسرا اصول تو ہر ایک ملک میں رائج ہے اور ضروری بھی ہے؛ تاکہ نومولود پیدا ہوتے ہی شہری حقوق کا حقدار ہو جائے، لیکن ایک شخص ایک ملک میں پیدا ہوا، وہاں کی شہریت اسے حاصل ہے اور اب وہ اس ملک کو چھوڑ کر دوسرے ملک میں آباد ہونا چاہتا ہے۔

تو اس کو حق شہرت ملے اس کے لئے کس بات کو بنیاد بنایا جائے؟ بنیادیں مختلف ہیں، جیسے معاشی سرگرمیاں انجام دینا، لیکن آدمی سکون واطمینان کے ساتھ معاشی سرگرمیاں اسی وقت انجام دے سکتا ہے؛ جب کہ اس کو سکونت وقیام کے بارے میں اطمینان ہو جائے اور کامل اطمینان اس وقت ہوگا جب کہ حق شہریت مل جائے، یہ اس کی فطرت ہے۔

اور کسی آدمی کا بودوباش کا پختہ ارادہ ہے اس کا علم بلکہ یقین بھی اسی وقت ہوسکتا ہے، جب کہ وہ ایک طویل مدت تک رہے، لہذا ایک مخصوص مدت تک قیام کو بنیاد بنانا بہتر معلوم ہوتا ہے، اب یہ مدت کتنی ہونی چاہئے؟ احقر کی رائے میں ۴/سال یا اس سے ایک دو سال زائد بہتر ہے، محدثین کے یہاں ایک اصول بتلایا جاتا ہے کہ راوی کسی شہر میں کتنی مدت رہے تو ان کو اس شہر کی طرف منسوب کیا جائے؟ عبداللہ بن مبارک ۴/سال کے قائل ہیں، کم المدة التي ان اقامها الشخص في بلد نسب اليها ؟ أربع سنين، وهو قول عبدالله ابن المبارك. (تیسیر مصطلح الحدیث: باب: ۲۰، ص: ۲۳۳، ط: مکتبہ فیصل دیوبند)

(جواب نمبر: ۲) ایک ملک کا شہری دوسرے ملک میں آباد ہونا چاہے تو اس کی ۴/ صورتیں متصور ہوسکتی ہیں: (۱) کافر کسی کافر ملک میں آباد ہونا چاہے (۲) مسلمان کسی مسلمان ملک میں آباد ہونا چاہے (۳) کافر کسی مسلمان ملک میں آباد ہونا چاہے (۴) مسلمان کسی کافر ملک میں آباد ہونا چاہے۔

پہلی صورت سے ہمیں کوئی بحث نہیں ہے یعنی (کسی مسلمان یا کافر ملک کا) کافر شہری کسی کافر ملک میں آباد ہونا چاہے۔

دوسری صورت سوال نمبر۲ر میں ذکر کی ہے۔

تیسری صورت سوال نمبر ۷ر میں مذکور ہے۔

چوتھی صورت سوال نمبر ۶ ر میں مذکور ہے۔

دوسری صورت کے سوال کے مطابق اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلم ملک میں شہریت اختیار کرنا چاہتا ہےتو یہ دیکھا جائے کہ وہ مسلم ملک کا باشندہ ہے یا غیر مسلم ملک کا۔

اگر وہ کسی مسلم ملک کا باشندہ ہےاور وہاں اسے کوئی مجبوری نہیں ہے،صرف ایک قلبی تمنی وخواہش ہے کہ کسی دوسرے ملک میں آباد ہوتو ایسے مسلمان کی درخواست کوقبول کرنا دوسرے مسلم ملک پرضروری نہ ہونا چاہئے؛کیوں کہ یہاں بھی وہ کسی مسلمان حاکم کی ولایت میں ہےاور یہاں وہ تمام دینی امور اچھی طرح ادا کرسکتا ہے۔

ہاں ! اگر مجبوری ہے، مسلم حکومت ہونے کے باوجود کچھ دینی امور، دینی تعلیم اور بنیادی مذہبی وشہری حقوق سے محروم رکھا جاتا ہے؛ پھر بھی یہ مسلمان اس ملک میں رہ کر جدوجہد کرے اور بنیادی حقوق کے حصول کے لئے کوشاں رہے ،تو امید ہے کہ ماحول سازگار ہوگا،سعی وکاوشیں بارآور ہوگی۔

پھر بھی اگر یہ لوگ کسی دوسرے مسلم ملک میں مجبوری کی وجہ سے شہریت لینا چاہتے ہیں تو ان کوحق شہریت کے بجائے یہ صورت زیادہ بہتر معلوم ہوتی ہے کہ دوسرے مسلم مما لک اس مسلم ملک پر دباؤ بنائے جو اپنے مسلم شہریوں کو بنیادی حقوق سے محروم رکھے ہوئے ہیں۔

کیوں کہ شہریت طلب کرنے والے کوشہریت دے دینا یہ کوئی حل معلوم نہیں ہوتا ، اہل حکومت مسلمان ہیں؛لہذا انہیں کسی کا آلۂ کار نہ بننے پر سمجھایا جائے ،اور رعایا کے حقوق سمجھائے جائیں ؛ تا کہ وہ لوگ جو کسی مجبوری کی وجہ سے کسی طرح دوسرے ملک کی شہریت لینے کے خواہش مند ہونے کے باوجود شہریت نہیں لے سکتے انہیں بھی فائدہ ہو۔

ہاں !اگر کسی مسلمان ملک کا حاکم یا برسراقتدار جماعت کسی فرقۂ ضالہ کی ہمنوا ہے اوراس سے یہ توقع رکھنا بیجا ہو کہ وہ کسی مسلمان کو ان کے بنیادی حقوق، دینی امور کی ادائیگی اور بنیادی دینی تعلیم کا حق دے تو ایسے مسلمان کو حق شہریت طلب کرنے پر اخوت ایمانی، بھائی چارگی، غیرت وحمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے دوسرے ملک کو شہریت دینی چاہئے۔

کیوں کہ اس مسلمان پر اب مسلم ملک میں زمین تنگ کردی گئی ہے؛ حالانکہ اللہ پاک کی پیدا کردہ زمین میں وسعت ہے تو اب دوسرا مسلم ملک اس وسعت میں اپنے اس مسلم بھائی کو آباد کرے۔

اوراگر وہ کسی کافر ملک میں آباد ہے اوراب کسی مسلم ملک میں شہریت لینا چاہتا ہے تو اگراس مسلمان کو کافر ملک میں پریشانی نہیں ہے اور حالات بھی سازگار ہے، لوگوں کو عبادات وغیرہ کی اجازت ہے اور وہ مسلمان اس کافر ملک سے مسلمان ملک میں آباد ہونا چاہے تو بھی اس کو حق شہریت دینا بہتر معلوم ہوتا ہے، جیسے مہاجرین حبشہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں حبشہ ہجرت کرکے آباد ہوئے تھے اور وہاں کے بادشاہ کی طرف سے کسی طرح کی کوئی تکلیف نہیں تھی، وہ صحابۂ کرام وہیں رہے۔ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

لما نزلنا ارض الحبشة جاورنا خير جار وامنا على ديننا، عبدنا الله تعالىٰ لا نوذى ونسمع شيئا نكرهه .(السیرۃ الحلبیہ: باب الہجرۃ الثانیہ الی الحبشہ، ص:۳۰، ج:۲، ط: دارالمعرفہ بیروت)

فتح خیبر کے بعد مہاجرین حبشہ میں سے حضرت جعفر بن ابوطالب رضی اللہ عنہ کو آپ نے حبشہ واپس نہیں لوٹایا، بلکہ ان کی آمد پر خوشی کا اظہار کیا۔ السیرۃ الحلبیہ میں ہے:

وقدم عليه صلى الله عليه وسلم بعد فتح خيبر جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه من ارض الحبشة ومعه الاشعريون ....ولما اقبل عليه صلى الله عليه

وسلم جعفر رضي الله عنه قام صلى الله عليه وسلم الى جعفر وقبله بين عينيه . (غزوۂ خیبر،ص:۷۵٦،ج:۲،ط:دارالمعرفہ بیروت)

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت جعفر رضی اللہ عنہ حبشہ عیسائی مملکت میں ایک طویل مدت تک مقیم رہے، بلکہ ہجرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی کئی سال تک مقیم رہے، اسی لئے ان کی آمد پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوئے؛ کیوں کہ لمبی مدت کے بعد ملاقات بھی ہورہی تھی، ما أدری انا بقدوم جعفر اسر او بفتح خيبر ، حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کی یہ آمد سن ہجری ۷ رمیں ہوئی، اس کے بعد وہ حبشہ نہیں گئے، اور ۹ ھ میں موتہ میں جام شہادت نوش فرمایا۔

اور اگر وہ ایسے کافر ملک سے آیا ہے جہاں مسلمانو ں پر ظلم وستم دھایا جارہا ہے، عبادات پر پابندیاں اور شعائر کی بے حرمتی ہورہی ہے، تو ایسے لوگوں کو مسلمان ملک میں شہریت دینا لازم ہونا چاہئے، جیسے کئی صحابہ نے مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کی اور انہیں ہمیشہ کے لئے وہاں اقامت مل گئی، اسی طرح کئی دیگر شہروں اور ملکوں سے صحابہ اسلام میں داخل ہوئے اور مدینہ منورہ میں مقیم رہے۔

اتنا ہی نہیں ؛ بلکہ دو-دو صحابہ کے درمیان اخوت قائم کی اور انصاری صحابہ نے مہاجرین صحابہ رضی اللہ عنہم کو اپنی ملکیت میں حصہ تک کی پیش کش کی۔

اور دوسرا فائدہ ان کو حق شہریت دینے میں یہ بھی ہے کہ وہ کسی کافر حاکم کی ولایت سے نکل کر مسلمان حاکم کی ماتحتی اور ولایت میں آجائیں گے۔

(جواب نمبر:۳)اسلام میں ایک مؤمن کو دوسرے مؤمن سے قلبی تعلق ومحبت پر ابھاراہے،اور انما المؤمنون اخوة کے پیش نظر سب کے درمیان اخوت ایمانی قائم کرکے بھائی چارگی اور محبت پیدا کردی، نیز تمام مؤمنین کو ایک جسم کی طرح قرار دیا کہ اگر

ایک مؤمن کو تکلیف ہو تو اس کے دکھ اور درد کا احساس دوسرے کو بھی ہونا چاہئے۔

عن النعمان بن بشير قال؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ، اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى .(صحیح مسلم: کتاب البر والصلہ ، باب تراحم المؤمنین وتعاطفھم وتعاضدھم، رقم الحدیث: ۶۵/ ۲۵۸۵،ص:۱۱۲۲،دار ابن حزم بیروت)

اس میں ایک دوسرے کے الم ومصیبت اور تکلیف میں شرکت کرنے پر ابھارا ہے، مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

تداعى له اي دعا بعضه بعضا الى المشاركة في الالم.(تکملہ فتح الملہم: رقم الحدیث: ۶۶/ ۲۵۸۶،ص:۳۰۴،ج:۱۱،ط: المکتبہ الاشرفیہ دیوبند)

مزید وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: قال ابن ابي جمرة: الذي يظهر ان التراحم والتوادد والتعاطف، وان كانت متقاربة في المعنى، لكن بينهما فرق لطيف.... واما التعاطف فالمراد به اعانة بعضهم بعضا، كما يعطف الثوب عليه ليقويه . كذا في فتح الباري. (تکملہ فتح الملہم: رقم الحدیث: ۶۶/ ۲۵۸۶،ص:۳۰۴،ج:۱۱،ط: المکتبہ الاشرفیہ دیوبند)

اب کوئی مؤمن کسی ملک میں ظلم وستم کا شکار ہے تو دوسرے ملک کے مؤمن حاکم کی طرف سے اس کی اعانت کی دو صورتیں ہیں:

(۱) اس ظالم ملک کے حاکم پر کسی طرح دباؤ بنائے؛ تاکہ مظلومین کو سکون ملے، لیکن فی زماننا یہ شکل مشکل معلوم ہو رہی ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس ملک کے مظلوم مسلمانوں میں سے جو مسلمان اس کے ملک میں آئے اس کو امن وپناہ دینے کے بجائے شہریت دے دیوے؛ تاکہ یہ پر امن

وپرسکون زندگی گذارے۔

ایک حدیث شریف میں فرمایا: **ولینصر الرجل اخاه ظالما او مظلوما ، ان کان ظالما فلینهه فانه له نصر، وان کان مظلوما فلینصره .** (صحیح مسلم: کتاب البر والصلہ، باب نصر الاخ ظالما او مظلوما، رقم الحدیث: ۶۲/۲۵۸۴، ص: ۱۱۲۲، ط: دار ابن حزم بیروت)

نیز اس مسلم ملک کے حاکم کو **ومن فرّج عن مسلم کربة فرج الله عنه بها کربة من کرب یوم القیامة .** (صحیح مسلم: رقم الحدیث: ۵۸/۲۵۸۰) جیسی حدیثیں بھی مدنظر رکھنی چاہئے، تاکہ اس مظلوم مؤمن کی تکلیف حق شہریت ملنے کی وجہ سے مکمل ہی رفع ہوجائے۔

اگر پناہ دی ہے تو ہوسکتا ہے کہ اس کو اپنے ملک میں واپسی کی صورت میں تکالیف کا سامنا کرنا پڑے، اس مدت کے درمیان اس کی ملکیتیں ہلاک کردی گئی ہو، اور یہاں بھی پناہ گزیں کی حیثیت سے رہے گا تو یہاں بھی اس کو وہ اطمینان نہ ہوگا، جو ایک شہری کو ہوتا ہے، کیوں کہ کبھی پناہ ختم ہونے کا امکان ہے، جس کے نتیجہ میں زندگی اجیرن ہوجائے، اس لئے مسلم ملک کے حاکم کے لئے مظلوم مسلمانوں کو پناہ دینے کا جذبہ اور قدم یقیناً قابل مدح ہے ؛لیکن اعانت میں ایک قدم اور آگے بڑھیں تو یہ یقیناً اعانت کے آخری درجات میں سے ہوسکتا ہے۔

(جواب نمبر:۴) اسلامی نقطۂ نظر سے شہریت کے لئے درج ذیل حقوق حاصل ہونے چاہئے:

ووٹ دینے کا حق جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں سے کس کو خلافت کے لئے منتخب کیا جائے، اس کے حل کے لئے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے سب کی رائے لی؛ حتی کہ پردہ نشین عورتوں سے بھی رائے طلب کی، اس میں یہ امتیاز نہیں کیا کہ جو مدینہ کے باشندے ہیں، انہیں سے پوچھ لیا جائے اور باقی حضرات جو

دیگر ممالک یا شہروں سے آ کر آباد ہوئے ہیں ان کو چھوڑ دیا جائے ؛ بلکہ ہر ایک سے انہوں نے رائے طلب کی، حتی کہ اعرابی اور راہگیروں کی بھی رائے لی۔

ویروي ان اهل الشورى جعلوا الامر الى عبد الرحمن ليجتهد المسلمين في افضلهم ليولّيه فيذكر انه سأل من يمكنه سواله من اهل الشورى وغيرهم فلا يشير الا بعثمان بن عفان، حتى انه قال لعلي: ارأيت ان لم اولك بمن تشير به عليّ؟ قال: بعثمان، وقال لعثمان : ارأيت ان لم اولك بمن يشير به؟ قال: بعلي بن ابي طالب، وينخلع عبدالرحمن منها لينظر الافضل، والله عليه والاسلام ليجتهدن في افضل الرجلين فيوافيه، ثم نهض عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه يستشير الناس فيهما ويجمع رأى المسلمين برأي رؤس الناس واقيادهم جميعا وأشتاتا، مثنى وفرادى ومجتمعين ، سرا وجهرا ، حتى خلص الى النساء المخدرات في حجابهن وحتى سأل الولدان في المكاتب وحتى سأل من يرد من الركبان والاعراب الى المدينة ، في مدة ثلاثة ايام بلياليها. (البدايه والنهايه:خلافة امير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه ، ص:۱۵۹،۱۶۰،ج:۷،ط:دارالفكر العربى)

انتخاب میں امیدوار ہونے کا حق :اگر اس آدمی میں صلاحیت ،ملکی مسائل سے دل چسپی اور اس کے حل کی مہارت ،امانت ودیانت اور دیگر جو شرائط ایک والی اور حاکم کے لئے ہونی چاہئے وہ پائی جائے تو اسے یہ حق بھی ملنا چاہئے ،اور آج کل کئی ممالک میں حق شہریت کے بعد یہ حق بھی دیا جاتا ہے ،خود خلفائے اربعہ ہجرت کر کے مدینہ آئے اور وہیں کے ہو رہے ،آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے رخصت ہونے کے بعد یہ بالترتیب خلیفہ بنے ، اور کئی ایک صحابہ جو دوسرے ملکوں سے یا دوسرے شہروں سے آئے تھے؛ وہ گورنر بنے۔

سرکاری اداروں میں ملازمت کا حق : جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ملکِ یمن

میں قبیلۂ دوس سے تعلق رکھتے تھے، قبول اسلام کے بعد تبوک کے موقع پر مدینہ منورہ میں تشریف لائے، حتی کہ مدینہ منورہ دائمی اقامت کرلی، امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں بحرین کا گورنر نامزد کیا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں وہ مدینہ منورہ کے گورنر رہے، اور اس طرح ان کو ایک سرکاری ملازمت سپرد کی گئی۔

محمد احمد غضنفر لکھتے ہیں: امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو بحرین کا گورنر نامزد کیا.... حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور حکومت میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو مدینہ منورہ کے گورنر ہونے کا اعزاز حاصل ہوا، کبھی مروان بن حکم اس عہدے پر فائز ہوتا اور کبھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مسند امارت مدینہ پر جلوہ افروز ہوتے۔ (حکمران صحابہ: ص: ۶۴۳، ۶۴۶، ط: فرید بکڈپو)

بحرین کی گورنری سے پہلے وہ دوسری بھی سرکاری ملازمت سنبھال چکے تھے، بحرین میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قدامہ بن مظعون کو ٹیکس کا محکمہ سپرد کیا اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو محکمۂ پولس اور نماز کی ذمہ داری سونپی، ایک اور روایت کے مطابق حضرت قدامہ بن مظعون رضی اللہ عنہ کو ٹیکس اور پولس کا محکمہ دیا، جب کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو نماز اور قضا کی ذمہ داری دی۔

بہر حال کچھ دنوں تک ان ذمہ داریوں کی ادائیگی کے بعد حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ واپس مدینہ لوٹ آئے.... اس کے بعد پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو بحرین کے گورنر بنائے۔ (حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ حیات وخدمات: باب: ۴، خلافت راشدہ، ص: ۶۳، ط: مکتبہ نعیمیہ دیوبند)

سرکاری تعلیمی اداروں میں تعلیم کا حق، روزگار کا حق

معاشی تگ ودو کا حق: حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ ہجرت

کر کے تشریف لائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعد بن الربیع خزرجی کے ساتھ ان کی مواخات قائم فرمائی، وآخی بينه وبين سعد بن الربيع الخزرجي .(تہذیب الکمال فی اسماء الرجال: رقم الترجمہ: ۳۹۲۳، ص: ۳۲۶، ج: ۱۷، ط: موسسہ الرسالہ)

دیگر مہاجرین صحابہ کی طرح انہیں بھی ان کے انصاری بھائی حضرت سعد کی طرف سے اپنی مملوک اشیاء میں حصہ اور شرکت کی پیش کش کی گئ؛ لیکن انہوں نے اس کو قبول کرنے کے بجائے تجارت کی غرض سے بازار کا راستہ دریافت کیا اور معاشی تگ ودو اور طلب رزق میں بھی لگے۔ بخاری شریف میں ہے:

لما قدموا المدينة آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع ، قال لعبد الرحمن : اني اكثر الانصار مالا، فاقسم مالى نصفين ، ولي امرأتان فانظُر اعجَبَهما اليك فسَمِّها لى اطلقها فاذا انقضت عدتها فتزوجتها . قال : بارك الله لك في اهلك ومالك ،اين سوقكم ؟ فدلوه على سوق بنى قينقاع، فما انقلب الا ومعه فضل من اقط وسمن... (فتح الباری: کتاب مناقب الانصار، باب اخاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المہاجرین والانصار، رقم الحدیث: ۳۷۸۰، ص: ۴۸۶، ج: ۷، ط: دار الفکر بیروت لبنان)

انصاف حاصل کرنے کا حق، عدالتی چارہ جوئی کا حق: یہ حق بھی اس آدمی کے لئے ضروری ہے، جسے کسی جگہ حق شہریت ملے؛ تاکہ وہ ظلم وجور کا شکار نہ ہو، اور پر امن فضا میں سانس لے سکے۔

محمد محمود فیض آبادی نے ایسے تمام حقوق کو یکجا جمع کیا ہے، جو ایک شہری کے لئے ضروری ہے، وہ لکھتے ہیں:

مملکت کی حتمی غایت اپنے شہریوں کی حفاظت اور ان کی شخصیات کے نشو ونما کے لئے

ضروری اسباب ووسائل مہیا کرنا ہے، مملکت کے قانون کی غرض وغایت انصاف کے اسی نصب العین کا حصول ہے، مملکت کا قانون اسی لئے مبنی برحق تسلیم کیا جاتا ہے؛ کیوں کہ وہ سماج میں ان خارجی حالات کی ضمانت دیتا ہے، جن کے بغیر افراد اپنی شخصیات کی تکمیل کے قابل نہیں ہوسکتے، سماج میں انہیں خارجی کیفیات کو (Rights) کا نام دیا گیا ہے۔

مملکت کا بنیادی وظیفہ ان حقوق کو قانوناً تسلیم کر کے انہیں نافذ کرنا ہے، اگر مملکت کا وجود انسانی شخصیت کی نشو ونما کے لئے ہوا ہے تو اس مقصد کا حصول قانونی حقوق کے نظام کے بغیر ممکن نہیں ہے، تمام حقوق کا معیار ان کی انسانی افادیت ہے، وہ حقوق اسی لئے کہلاتے ہیں کہ اس مقصد کے حصول میں مدو معاون ہیں، جن کے لئے مملکت کا وجود ہوا ہے، لیکن جہاں افراد کو مملکت کے اوپر کچھ حقوق حاصل ہیں وہیں ان حقوق کی لازمی شرائط کے طور پر مملکت کے تئیں ان کے اوپر بھی چند فرائض عائد ہوتے ہیں، کیوں کہ سماج تکافلِ باہم (Interdipendence) کی بنیاد پر قائم ہے۔

مملکت اپنے شہریوں کے حقوق کی تعیین اپنے عین العیون یعنی عدل وانصاف کی روشنی میں کرتی ہے، عدل یا انصاف وہ اعلیٰ ترین قدر ہے، جو حریت ،مساوات اور اخوت کی تینوں اخلاقی قدروں کی میزان اور مجموعہ ہے، انصاف سے مراد ان تینوں بنیادی انسانی قدروں کے درمیان مناسبت، توازن اور ہم آہنگی کی کیفیت ہے، اگر حریت انصاف کا ایک مبدا ہے تو انصاف نہ صرف حریت کی مختلف شکلوں کے درمیان بلکہ حریت اور مساوات کے درمیان اور ان دونوں اور اخوت کے درمیان مناسبت اور مطابقت قائم کرتا ہے، انصاف کا اعلیٰ ترین مبدا انہیں تینوں مبادی کا مجموعہ اور میزان ہے، وہ ان تینوں کے مختلف الجہات تقاضوں اور عملیات کے درمیان تناسب اور توازن لاتا ہے، وہ نہ صرف ان تینوں اقدار کے درمیان بلکہ مختلف زمروں کے حقوق کے درمیان جو بسا اوقات آپس میں متصادم بھی ہوسکتے

ہیں؛ تناسب قائم رکھتا ہے۔

حریت کی تین خاص انواع یہ ہیں: (۱) شخصی حریت (۲) مدنی اور سیاسی حریت (۳) اقتصادی حریت۔

جس طرح ہر فرد بہ حیثیت انسانی فرد کے مملکت کا آزاد رکن ہے، اسی طرح ہر فرد دوسرے افراد کے برابر درجہ کا شہری ہے؛ لیکن مساوات کے معنی مطلق یا فطری (نیچرل) مساوات کے نہیں، کیوں کہ خدا نے سب انسانوں کو یکساں بنایا ہے؛ نہ سب کو یکساں صلاحیتیں ودیعت ہوئی ہیں، نہ سب کے ساتھ ایک جیسا سلوک کیا جانا ممکن ہے؛ بلکہ مدنی زندگی میں مساوات سے مراد ہر فرد کے قانونی مرتبہ اور قانونی اہلیت کی مساوات ہے۔

مساوات کی دوسری اور اہم تر نوع ''سماجی مساوات'' ہے، یعنی سماج میں افراد کی دوسروں کے برابر سماجی مواقع سے بہرہ ور ہونے کی آزادی، اس کے لئے لازم ہے کہ سماج میں نہ تو مخصوص افراد اور مخصوص طبقات کو خصوصی مراعات یا خصوصی تحفظات دیئے جائیں، نہ کسی کے ساتھ بھید بھاؤ یا امتیازی برتاؤ کی اجازت دی جائے۔

مساوات کی تیسری نوع ''سیاسی مساوات'' ہے، یعنی سیاسی زندگی میں افراد کی دوسروں کے برابر ووٹ دینے، سیاسی عہدوں کے لئے امیدوار ہونے اور ہر طرح سے سیاست و انتظام میں حصہ داری کی آزادی۔ مساوات کی چوتھی نوع ''اقتصادی مساوات'' یعنی دوسرے کے ساتھ مساویانہ درجہ میں روزگار، آمدنی، معقول شرائط ملازمت پانے اور مقابلہ کرنے کی آزادی ہے۔

آج کل مملکتیں اپنے شہریوں کے درمیان حقوق کی تقسیم حریت، مساوات اور اخوت کے رہ نما اصول کی روشنی میں کرتی ہے اور انہیں اپنے قانونی نظام کے ذریعہ نافذ کرتی ہے، یہ اصول نہ صرف مشترکہ طور سے تمام حقوق کی تعیین کرتے ہیں؛ بلکہ ان میں سے ہر اصول اپنے

مخصوص زمرہ میں مخصوص حقوق سے بھی ہم رشتہ ہے اور اپنے زمرہ میں ان کی تقسیم کا تصفیہ کرتا ہے، اس لحاظ سے ہم حقوق کو چار خاص زمروں میں تقسیم کر سکتے ہیں: (۱) حریت کے حقوق (۲) مساوات کے حقوق (۳) فلاحی حقوق (۴) نجی ملکیت کے حقوق۔

(۱) حریت کے حقوق تین زمروں میں منقسم ہیں: (الف) سیاسی آزادی کے حقوق (باء) شہری آزادی کے حقوق اور (جیم) اقتصادی آزادی کے حقوق۔

سیاسی آزادی کے حقوق میں عموماً ملکی انتخابات میں حصہ لینے، سیاسی عہدوں کے لئے امیدوار ہونے، حکام کو عرضداشت اور اپنی شکایات کرنے اور ان کا ازالہ کرانے کے حقوق شامل ہیں، سیاسی پارٹی بنانے کا حق اگرچہ سیاسی آزادی ہی کا ایک جزو ہے، لیکن رسماً اظہار رائے، جلسہ وجلوس اور اجتماع کی عام شہری آزادیوں سے منسلک ہے۔

شہری آزادی (سول لبرٹی) کے حقوق کوفی زمانہ تین خانوں میں منقسم کیا گیا ہے: (۱) شخصی آزادی یعنی جان وتن یا ہوّیت کی سلامتی کا حق (مثلاً جسمانی ایذا، حبس بے جا، غیر انسانی سزا اور خلوت ومسکنت میں دخل بے جا سے تحفظ کا حق، اندرون ملک نقل وحرکت کی آزادی، کسی بھی مقام پر ٹھہرنے یا بسنے کی آزادی، ملک سے باہر سفر کرنے اور ملک میں واپس آنے کی آزادی، اور دوسرے ممالک میں پناہ گزیں کا حق، (۲) ذہنی سرگرمیوں کی آزادی کے حقوق مثلاً عقیدہ، ضمیر اور مذہب کی آزادی، فکری اور نظریاتی آزادی کے حقوق، اظہار رائے، جلسہ وجلوس اور جماعت سازی کی آزادی، اور (۳) عملی سرگرمیوں کی آزادی کے حقوق مثلاً معاہدہ کرنے کی آزادی، کاروبار کی آزادی، نجی جائیداد کی خرید وفروخت کی آزادی، شادی بیاہ کرنے اور خاندان بسانے کا حق، وغیرہ۔

(۲) مساوات کے حقوق: اس زمرہ میں کم از کم چھ حقوق آتے ہیں: (۱) قانونی مساوات یعنی قانونی مرتبہ کی مساوات کا حق (۲) عدالتی کارروائی میں دوسروں کے مساوی

قانونی سلوک پانے کا حق اور قانون کے تحت مساویانہ تحفظ پانے کا حق (۲) ٹیکسوں کی ادائیگی میں دوسروں کے مساوی سلوک پانے کا حق (۳) دوسروں کے برابر سماجی مواقع پانے کا حق (۴) دوسروں کے برابر سرکاری ملازمتوں، سیاسی عہدوں اور سرکاری اعزازات میں حصہ پانے کا حق (۵) سیاسی مساوات یعنی ملکی سیاست میں دوسروں کے برابر نمایندگی اور حصہ داری پانے کا حق، سرکاری حکام سے اپنی شکایات کا ازالہ کرانے کا حق اور استبداد وبدعنوانی کے خلاف مناسب طریقہ پر حدود کی رعایت کے ساتھ احتجاج، سول نافرمانی اور ستیہ گرہ کرنے کا حق۔

(۳) فلاحی خدمات پانے کا حق: فرانسیسی ماہر قانون لیون ڈیوگوئی نے اخوت کے بجائے ''سماجی سا لمیت'' کی اصطلاح استعمال کر کے افراد کے تین فلاحی حقوق اور ان کے متوازی سرکار کے تین بنیادی فرائض متعین کئے ہیں، یعنی (۱) تعلیم پانے کا حق (۲) بوقت ضرورت سرکاری امداد پانے کا حق اور (۳) روزگار اور ذریعۂ معاش پانے کا حق، اخوت یا تعاون کا اصول نہ صرف سرکاری امداد اور معیشت کو بلکہ سماجی زندگی کے تمام دوسرے زمروں کو بھی محیط ہے، اس کے مطابق افراد کو ہر میدان میں اپنی ذہنی و مادی بہبود کے لئے درکار تمام سہولیات اور خدمات پانے کا حق ہے۔

(۴) نجی ملکیت کے حقوق: فطری حقوق اور انسانی حقوق کے اب تک کے تمام اعلانات میں نجی ملکیت کے حقوق کو نمایاں جگہ دی گئی ہے، قدیم زمانہ سے آج تک سیاسی مفکروں کی اکثریت نجی ملکیت کو فرد کی مسرت اور بہبود کے لئے لابدی قرار دیتی ہے۔ (مبادی سیاسیات: باب ۴، شہریت اور شہری حقوق وفرائض، حقوق کی زمرہ بندی کا بیان، ص: ۷۱-۷۸، ط: قاضی پبلیشرز و دسٹری بیوٹرز دہلی)

ابھی تک سطور بالا میں جو کچھ حقوق ذکر کئے گئے ہیں اس کو ذیل میں بالترتیب ذکر کرنا

مناسب سمجھتا ہوں:

انسانی حقوق کے نظریہ کے پیچھے فلسفہ یہ ہے کہ انسان کو انسانی زندگی گذارنے کے لئے کچھ آزادی، کچھ وقار اور کچھ حقوق چاہیئے، جن کی عدم موجودگی میں کوئی بھی انسان انسان کی طرح نہیں جی سکتا، یہ حقوق ہر انسان کو صرف انسان ہونے کی حیثیت سے ملتے ہیں۔

اسلام نے شروع سے ہی حقوق انسان میں بے حد دلچسپی لی، یہ دلچسپی ملکی سطح پر تھی، چوں کہ دور نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں جزیرۃ العرب (ملک) تک اسلام کا پھیلاؤ ہوا تھا، اس لئے ملکی سطح پر قوانین بیان کر دیئے گئے، پھر خلفائے اربعہ کے دور میں اسلام نے ملکی سطح سے باہر قدم رکھے اور عالمی سطح پر پھیلنے لگا، تو خلفاء نے اپنے اپنے دور میں اجتہاد کر کے عملی قوانین جاری کئے، آج کل اقوام متحدہ بھی ایسے حقوق میں کاغذی سطح پر دلچسپی لے رہی ہے، ان قوانین میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

ہر فرد کو زندگی، آزادی اور ان دونوں کے تحفظ کا پورا حق ہونا چاہیئے۔

کسی بھی انسان کو ایذا، ظلم اور غیر انسانی سلوک کا نشانہ نہیں بنایا جائے گا۔

ہر فرد کو ایک انسانی پہچان دی جائے گی جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا نام اور انفرادی پہچان ہوگی۔

قانون کے سامنے ہر فرد برابر ہوگا، کسی قسم کا ترجیحی سلوک حقوق انسان کی سخت خلاف ورزی ہوگی۔ جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقدمہ قاضی شریح ؒ کی عدالت میں پیش ہوا، تو امیر المؤمنین ہونے کے باوجود قاضی صاحب نے خصمین کے درمیان مساوی سلوک کیا اور خلیفۂ وقت کے ساتھ امتیازی سلوک نہ کیا۔

ہر فرد حقوق انسان اور بنیادی حقوق دونوں کے استحصال کے خلاف ملک کی اعلیٰ ترین عدالت میں جا سکتا ہے۔ جیسے مہر کے باب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف فوراً

ایک خاتون نے اسی مقام پر اپنی رائے قرآنی آیت کو مستدل بنائے ہوئے پیش کیا، حالاں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ٔوقت تھے، اور قاضیوں کی تقرری وہ خود ہی کرتے تھے، گویا قاضی القضاۃ بھی تھے۔

بغیر کسی وجہ کے کسی کو نہ قید کیا جائے گا نہ نظر بند اور نہ جلاوطن ہی کیا جائے گا۔

ہر قسم کی حراست میں بند ہر انسان کو صاف ستھری مساوات پر مبنی اور غیر جانبدار عدالت کے سامنے پیش کیا جائے گا۔ جیسے جنگی قیدیوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کرنا اور صحابہ کو ان قیدیوں کے ساتھ حسن سلوک کی تائید۔

اپنی ریاستی حدود میں کہیں بھی رہنے یا سفر کرنے کا حق ہر کسی کو حاصل ہوگا، جیسے صلح حدیبیہ کی قرارداد کے مطابق راستے پرامن بنائے گئے؛ تاکہ لوگوں کو آمدورفت میں سہولت رہے۔

دوسرے ممالک میں پناہ اور تحفظ حاصل کرنے کا بھی ہر شخص کو حق ہوگا، جیسے صلح حدیبیہ میں ایک دفعہ یہ بھی شامل کی گئی مگر کافروں نے غلبہ کی وجہ سے من جانب واحد اس کو منظور کیا۔

ہر فرد کو شہریت کا حق حاصل ہوگا، نہ کسی کی شہریت زبردستی غصب کی جائے گی اور نہ ہی نیشنلٹی Nationality تبدیل کرنے سے روکا جائے گا۔

ہر فرد شرکت میں یا ذاتی طور پر جائیداد خرید سکتا ہے، کسی کو اس کی جائیداد سے جس کا وہ قانونی طور پر مالک ہے؛ بلاوجہ محروم نہیں کیا جائے گا۔

ہر فرد کو اپنے اصول اور نظریہ اپنے ضمیر اور مذہب کی روشنی میں رکھنے کی پوری آزادی ہونی چاہیئے، اس کا اظہار کرنے کا بھی پورا موقع اسے میسر ہونا چاہیئے۔

ہر فرد کو آزادیٔ رائے اور اظہار خیال کی پوری آزادی ہونی چاہیئے؛ لیکن اس سے کسی

کی عزت وآبرو، ذاتی زندگی ،خاندانی وپرائیویٹ معاملات میں رائے زنی سے بچا جائے۔جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے خاتون کا واقعہ،جس نے مہر کے باب میں اپنی رائے فوراًپیش کردی۔

آج کے جمہوری طرز کے مطابق ہر فرد کو پرامن طور پر ملنے،انجمن بنانے اور مظاہرہ کرنے کا حق ہونا چاہئے،لیکن کسی کو کسی انجمن کا ممبر بننے کے لئے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

اپنے ملک میں ہونے والے سیاسی واقعات اور سرکار کے انتخاب میں حصہ لینے کا ہر ایک کو اختیار ہے۔جیسے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے انتخاب کے وقت حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کا ہر ایک کی رائے جاننا۔

اپنی حکومت کے تحت چلنے والی خدمات اور رفاہی امور پر ہر ایک کا برابر حق ہے۔

جمہوری طرز کے صحیح اور صاف ستھرے انتخابات ہونا بھی ہر ایک فرد کا حق ہے اور ان میں حصہ لینا بھی بنیادی انسانی حق ہے۔

ہر فرد کو کام کرنے کا حق حاصل ہونا چاہئے، بے روزگاری سے تحفظ بھی اس میں شامل ہے، ہر فرد کو اپنے کام کرنے کے سلسلہ میں ٹریڈ یونین کا ممبر ہونے ،ٹریڈ یونین قائم کرنے اور اس میں حصہ لینے کا پورا حق ہونا چاہئے۔

ہر فرد کو کام کے ساتھ آرام اور تفریح کا بھی پورا حق حاصل ہونا چاہئے،اس میں کام کے گھنٹوں اور چھٹیوں کا معاملہ بھی شامل ہے۔

ہر فرد کو ایک خوش حال معیار زندگی کا حق حاصل ہونا چاہئے، اس میں روٹی ، کپڑا ،مکان، دوا اور سماجی تحفظ شامل ہے،اس کے علاوہ زچگی اور حمل کے دوران خصوصی دیکھ بھال اور بچے کی صحیح پرورش کا پورا حق ہر عورت اور بچے کو حاصل ہونا چاہئے، جب کہ بچہ شادی شدہ تعلقات سے پیدا ہوا ہو اور اگر شادی کے بغیر پیدا ہوا تو بھی بچہ کو حق پرورش ملنا چاہئے،

چاہے عورت کو اس کے جرم کی پاداش میں سزا عائد کی جائے؛ البتہ سزا میں پرورش کی مدت تک تاخیر ہونی چاہئے۔ جیسے ایک خاتون (امرأۃ غامدیہ) نے خدمت نبوی میں آکر اقرار زنا کیا تو آپ نے وضع حمل تک حد مؤخر کی، وضع حمل کے بعد وہ خاتون پھر حاضر ہوئی تو آپ نے بچہ کی پرورش تک حد مؤخر کی اور بچہ کی پرورش کی طرف توجہ دی۔

واذا زنت الحامل حدّها الجلد لم يجلد حتى تتعالىٰ من نفاسها اى ترتفع يريد به تخرج منه لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل، وعن ابي حنيفة رحمه الله انه يؤخر الى ان يستغنى ولدها عنها اذا لم يكن احد يقوم بتربيته لان في التاخير صيانة الولد عن الضياع. (ہدایہ: کتاب الحدود، ص:۵۱۳، ج:۲)

ہر فرد کو تعلیم حاصل کرنے کا حق ہونا چاہئے، بنیادی تعلیم فراہم کرنا جمہوری حکومت کا فرض ہے۔

ہر فرد کو اپنی تمدنی زندگی گزارنے کا اور سائنسی ایجادات سے ہونے والے فوائد حاصل کرنے کا پورا حق ہونا چاہئے، اپنی ایجادات اور دریافتوں سے ہونے والے معاشی اور اخلاقی فوائد کے تحفظ کا اختیار بھی اس میں شامل ہے۔

مقامی اور عالمی سطح پر دی جانے والی آزادی پر بھی حق ہونا چاہئے، تاکہ ان تمام حقوق پر عمل ممکن بنایا جاسکے۔

تمام عالم انسانی کے لئے ہر فرد کے مختلف سطح پر فرائض بھی ہیں؛ جو دوسروں کے حقوق انسانی کے تحفظ کی گارنٹی دیتے ہیں، اس طرح انسانی حقوق پر مبنی معاشرہ عالم میں وجود میں آتا ہے، جو کہ دراصل ہر فرد کو اس کی شخصیت کی ترقی کے مواقع فراہم کرتا ہے، اس طرح ہر فرد فرائض اور حقوق کے ذریعہ فلاح انسانی کے ایک خاص معیار کو حاصل کرسکتا ہے۔

اور آج کل کے اکثر ملکوں کے حالات کے پس منظر میں ان حقوق انسان کی اس طرح تاویل نہ کی جائے کہ امن، آشتی، آزادی اور دوسرے کے حقوق کا استحصال ہونے لگے، دوسرے الفاظ میں اپنی کلچرل آزادی دوسروں کے لئے دہشت گردی نہ بن جائے۔

(جامع اردو انسائکلو پیڈیا، ص:۹۵، ج:۳)

(جواب نمبر:۵) سوویت یونین کی طرف سے "پناہ حاصل کرنے کا حق" بھی دیا گیا ہے، لیکن یہ کاغذی سطح پر ہے، "جس کی لاٹھی اس کی بھینس" کے اصول کے تحت بہت سے مما لک میں پناہ حاصل کرنے والوں کو کالمعلقہ کر دیا ہے، لیکن یہ عالمی ادارہ خاموش ہے، اسلام میں یہ اختیار انسان دوستی اور مظلوم سے ہمدردی کا اظہار کرتا ہے، جو انتہائی قابل تعریف ہے؛ حتی کہ جنگ کے مواقع پر پناہ لینے والوں کو بھی پناہ دی گئی ہے؛ حالانکہ وہ دشمنی میں مقابلہ کے لئے آئے تھے۔

احقر کی رائے اس باب میں یہ ہے کہ ان کو اوپر ذکر کردہ حقوق میں سے ہر قسم کے حقوق ملے، البتہ سیاسی حقوق میں صرف ووٹ دہی کا حق اور عدالتی چارہ جوئی کا حق ملے، بقیہ حقوق نہ دیئے جائیں، اور اگر پناہ گزیں ایک ہی جگہ پر آباد ہیں، تو انہیں میں سے کسی آدمی کو وہ لوگ چن کر ایوان میں بھیجیں، تا کہ وہ آدمی پناہ گزیں کے مسائل ایوان میں رکھ سکے۔

(جواب نمبر:٦) جس غیر مسلم ملک میں کوئی مسلمان قیام کرنا چاہتا ہے، قانونی اور اسلامی طور پر ایک مؤمن کے لئے وہاں کی صورت حال کیا ہے؟ وہاں قیام کا سبب اور محرک کیا ہے؟ یہ دونوں باتیں جاننا بھی ضروری ہے؛ تا کہ اس کے مطابق حکم معلوم کیا جا سکے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

کسی غیر مسلم ملک میں مستقل رہائش اختیار کرنا اور اس کی قومیت اختیار کرنا اور اس ملک میں اس ملک کے باشندے اور شہری ہونے کی حیثیت سے اس کو اپنا مستقل مسکن بنالینا،

ایک ایسا مسئلہ ہے، جس کا حکم زمانہ اور حالات کے اختلاف اور رہائش اختیار کرنے والوں کی اغراض ومقاصد کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے۔ مثلاً:

(۱) اگر ایک مسلمان کو اس کے وطن میں کسی جرم کے بغیر تکلیف پہنچائی جارہی ہو یا اس کو جیل میں ظلماً قید کرلیا جائے یا اس کی جائیداد ضبط کرلی جائے اور کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنے کے سوا ان مظالم سے بچنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہ ہو، ایسی صورت میں اس شخص کے لئے کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنا اور اس ملک کا ایک باشندہ بن کر وہاں رہنا بلا کراہت جائز ہے، بشرطیکہ وہ اس بات کا اطمینان کرلے کہ وہ وہاں جاکر عملی زندگی میں دین کے احکام پر کاربند رہے اور وہاں رائج شدہ منکرات وفواحشات سے اپنے آپ کو محفوظ رکھ سکے گا۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص معاشی حالات سے دوچار ہوجائے اور تلاشِ بسیار کے باوجود اسے اپنے اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوں؛ حتی کہ وہ نان جویں کا بھی محتاج ہوجائے، ان حالات میں اگر اس کو کسی غیر مسلم ملک میں کوئی جائز ملازمت مل جائے ،جس کی بناء پر وہ وہاں رہائش اختیار کرلے تو مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ اس کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حلال کمانا بھی دوسرے فرائض کے بعد ایک فریضہ ہے، جس کے لئے شریعت نے کسی مکان اور جگہ کی قید نہیں لگائی؛ بلکہ عام اجازت دی ہے کہ جہاں چاہو رزق حلال تلاش کرو؛ چنانچہ قرآن کریم کی ایک آیت ہے:

هو الذى جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها و كلوا من رزقه ، واليه النشور.

وہ ایسی ذات جس نے تمہارے لئے زمین کو مسخر کردیا، اب تم اس کے راستہ میں چلو اور خداتعالیٰ کی دی ہوئی روزی میں سے کھاؤ اور اسی کے پاس دوبارہ زندہ ہوکر جانا

رہے۔(سورۂ ملک:۱۵)

(۳)اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غیر مسلم ملک میں اس نیت سے رہائش اختیار کرے کہ وہ وہاں کے غیر مسلموں کو اسلام کی دعوت دے گا اور ان کو مسلمان بنائے گا یا جو مسلمان وہاں مقیم ہیں ان کو شریعت کے صحیح احکام بتائے گا اور ان کو دین اسلام پر جمے رہنے اور احکام شرعیہ پر عمل کرنے کی ترغیب دے گا، اس نیت سے وہاں رہائش اختیار کرنا صرف یہ نہیں کہ جائز ہے؛ بلکہ موجب اجر وثواب ہے، چنانچہ بہت سے صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی نیک ارادے اور نیک مقصد کے تحت غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کی اور جو بعد میں ان کے فضائل ومناقب اور محاسن میں شمار ہونے لگی۔

(۴) اگر کسی شخص کو اپنے ملک اور شہر میں اس قدر معاشی وسائل حاصل ہیں، جس کے ذریعہ وہ اپنے شہر کے لوگوں کے معیار کے مطابق زندگی گذار سکتا ہے، لیکن صرف معیار زندگی بلند کرنے کی غرض سے اور خوشحالی اور عیش وعشرت کی زندگی گذارنے کی غرض سے کسی غیر مسلم ملک کی طرف ہجرت کرتا ہے تو ایسی ہجرت کراہت سے خالی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں دینی یا دنیاوی ضروریات کے بغیر اپنے آپ کو وہاں رائج شدہ فواحشات ومنکرات کے طوفان میں ڈالنے کے مترادف ہے اور بلاضرورت اپنی دینی اور اخلاقی حالت کو خطرہ میں ڈالنا کسی طرح بھی درست نہیں، اس لئے کہ تجربہ اس پر شاہد ہے کہ جو لوگ صرف عیش وعشرت اور خوش حالی کی زندگی بسر کرنے کے لئے وہاں رہائش اختیار کرتے ہیں، ان میں دینی حمیت کمزور ہو جاتی ہے، چنانچہ ایسے لوگ کافرانہ محرکات کے سامنے تیز رفتاری سے پگھل جاتے ہیں۔

اسی وجہ سے حدیث شریف میں شدید ضرورت اور تقاضے کے بغیر مشرکین کے ساتھ رہائش اختیار کرنے کے ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ سنن ابوداود میں حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے؛ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من جامع المشرك وسكن معه ، فانه مثله.

جو شخص مشرک کے ساتھ موافقت کرے اور اس کے ساتھ رہائش اختیار کرے وہ اسی کے مثل ہے۔(ابوداود شریف: کتاب الضحایہ)

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انا بريئى من كل مسلم يقيم بين اظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله ! لم؟ قال: لا ترى اي ناراهما.

''میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں، جو مشرکین کے درمیان رہائش اختیار کرے، صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا: یارسول اللہ ! اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اسلام کی آگ اور کفر کی آگ دونوں ایک ساتھ نہیں رہ سکتیں، تم یہ امتیاز نہیں کر سکو گے کہ یہ مسلمان کی آگ ہے یا مشرکین کی آگ ہے۔''

امام خطابی رحمۃ اللہ علیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول مبارک کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ''مختلف اہل علم نے اس قول کی شرح مختلف طریقوں سے کی ہے، چنانچہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ مسلمان اور مشرک حکم کے اعتبار سے برابر نہیں ہو سکتے، دونوں کے مختلف احکام ہیں اور دوسرے اہل علم فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے کافروں کے ملک میں ان کے ساتھ رہائش اختیار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ جب مشرکین اپنی آگ روشن کریں گے اور یہ مسلمان ان کے ساتھ سکونت اختیار کئے ہوئے ہوگا تو دیکھنے سے یہی خیال کریں گے کہ یہ بھی انہیں میں سے ہیں، علماء کی اس تشریح

سے یہ بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان تجارت کی غرض سے بھی دارالکفر جائے تو اس کے لئے وہاں پرضرورت سے زیادہ قیام کرنا مکروہ ہے۔ (معالم السنن للخطابی: ص: ۴۳۷، ج: ۳)

اور مراسیل ابوداود عن المکحول میں روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''اپنی اولاد کو مشرکین کے درمیان مت چھوڑو۔'' (تہذیب السنن لابن قیم: ص: ۴۳۷، ج: ۳)

اسی وجہ سے فقہاء کرام فرماتے ہیں کہ صرف ملازمت کی غرض سے کسی مسلمان کا دارالحرب میں رہائش اختیار کرنا، اور ان کی تعداد میں اضافہ کا سبب بننا ایسا فعل ہے جس سے اس کی عدالت مجروح ہو جاتی ہے۔ (تکملہ رد المختار: ج: ۱، ص: ۱۰۱)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سوسائٹی میں معزز بننے کے لئے اور دوسرے مسلمانوں پر اپنی بڑائی کے اظہار کے لئے غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرتا ہے یا دارالکفر کی شہریت اور قومیت کو دارالاسلام کی قومیت پر فوقیت دیتے ہوئے اور اس کو افضل اور برتر سمجھتے ہوئے ان کی قومیت اختیار کرتا ہے یا اپنی پوری عملی زندگی میں بود و باش میں ان کا طرز اختیار کر کے ظاہری زندگی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے کے لئے اور ان جیسا بننے کے لئے رہائش اختیار کرتا ہے، ان تمام مقاصد کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا مطلقا حرام ہے، جس کی حرمت محتاج دلیل نہیں۔ (فقہی مقالات: مقالہ: مغربی ممالک کے چند جدید فقہی مسائل، ص: ۲۲۲ - ۲۲۵، ج: ۱، ط: زم زم بک ڈپو دیوبند)

(جواب نمبر: ۷) متعدد زمانوں میں غیر مسلموں کو مسلم ممالک میں مستقل شہری کی حیثیت سے آباد کیا گیا ہے اور ان کو حقوق بھی دیئے گئے ہیں، جو ''ذمیوں کے احکام'' سے کتابوں میں معروف ہے، لیکن آج کل کے اسلام و مسلم دشمنی اور مسلمانوں سے عناد سے کوئی ناواقف نہیں ہے، ایسے میں کسی غیر مسلم غیر ملکی شہری کو ایک طویل مدت کے لئے ویزا (امان)

دینے میں اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ وہ جاسوسی اور سازشیں کرنے لگے اور اس کی آمد مسلمان ملکوں کے لئے یا ان کے کئی اہم مسائل کے لئے خطرہ بن جائے ،تو اگر طویل مدتی ویزا میں جب یہ خطرہ ہے تو ایک شہری کی حیثیت سے آباد کرنے میں یہ اندیشہ دو چند ہو سکتا ہے، اس لئے کچھ جزوی حالات میں کڑی شرائط کے ساتھ آباد کرنے کی گنجائش دی جائے ؛لیکن انہیں حساس شعبے ،لشکر ،حکومتوں کے اعلی شعبے ومناصب وغیرہ میں ملازمتیں نہ دی جائیں اور ان کی خاص نگرانی رکھی جائے۔

خلاصۂ بحث

(۱) ایک مخصوص مدت تک قیام کو شہریت کے حصول کے لئے بنیاد بنانا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

(۲) اگر اس مسلم کے لئے جس مسلم یا غیر مسلم ملک میں آباد ہے وہاں عبادات پر روک ہے، یا شعائر پر پابندی ہے یا برسر اقتدار کسی خاص فرقہ ضالہ کا ہمنوا ہے، اس لئے دوسری جماعت کے لوگوں پر ظلم دھایا جاتا ہے، تو ایسے مسلمان کی درخواست کو قبول کرنا دوسرے مسلم ملک پر ضروری ہونا چاہئے۔

اور اگر اسے اس طرح کی کوئی پابندی نہیں ہے، عبادات بھی کھلے عام ادا کر سکتا ہے، صرف اپنے ایک شوق اور خواہش میں دوسرے مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا چاہتا ہے، تو شرعاً اس کی درخواست قبول کرنا ضروری نہ ہونا چاہئے۔

(۳) انہیں شہری تسلیم نہ کیا جانا مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے۔

(۴) وہ حقوق درج ذیل ہیں:

(۱) مثبت حقوق: اس کے ضمن میں چار (۴) حقوق ہیں۔

(۲) سیاسی حقوق: اس کے تحت چھ (۶) حقوق ہیں۔

(۳) معاشی حقوق:اس میں چار(۴)حقوق ہیں۔

(۴) شخصی حقوق:اس میں سات(۷)حقوق شامل ہیں۔

(۵) نجی افراد وگروہوں کے خلاف حقوق:اس میں چھ (۶) حقوق مندرج ہیں۔

کوئی آدمی مزید تحقیق کرے تو اور بھی حقوق بیان کرسکتا ہے، اوراجمالی طور پر بیان کرے تو اس میں کمی وبیشی کرسکتا ہے، ان سب حقوق کی تفصیل جواب نمبر۴(چار) کے جدول میں مذکور ہے۔

(۵) سیاسی حقوق میں سے صرف ووٹ دہی کا حق اورعدالتی چارہ جوئی کا حق دیا جائے ،باقی حقوق میں سے سب دیئے جائیں،جیسے مثبت حقوق،معاشی حقوق وغیرہ۔

(۶) اس کا حکم زمانہ اورحالات کے اختلاف اوررہائش اختیار کرنے والوں کی اغراض ومقاصد کے اختلاف سے مختلف ہوجاتا ہے۔

اگر کسی مسلمان کواپنے مسلم ملک میں بغیر کسی جرم کے تکلیف پہنچائی جارہی ہو یا قید وبند کی صعوبتیں دی جاتی ہوں یااس کی جائیدادیں ضبط کی جاتی ہوں اوراب غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنے کے سوا ان مظالم سے بچنے کی کوئی راہ نہ ہوتو اس کے لئے کسی غیر مسلم ملک میں شہریت اختیار کرنے کی اجازت ہونی چاہئے۔

کوئی شخص معاشی مسئلہ سے دوچار ہوجائے اور تلاش بسیار کے باوجود اپنے اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوتے ہوں اوردوسرے کسی غیر مسلم ملک میں جائز وسائل مل جاتے ہوں تو وہاں شہریت کے حصول کی اس کواجازت ہونی چاہئے۔

اگرکوئی شخص کسی غیر مسلم ملک میں غیر مسلموں کے درمیان تبلیغ دین اوروہاں مقیم

مسلمانوں کے درمیان اشاعت احکام شریعت کی غرض سے شہریت لینا چاہتا ہے تو ایسے آدمی کو بھی اجازت ہونی چاہیے۔

کوئی آدمی محض معیار زندگی بلند کرنے کے لئے یا محض دوسرے ملک کی شہریت کے حصول کی خواہش وجذبہ کی تسکین کے لئے غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنا چاہے تو اسے اجازت نہ ہونی چاہیے۔

(۷) جزوی حالات میں کڑی شرائط کے ساتھ درست ہونا چاہیے، لیکن انہیں حساس شعبہ اور سرکاری اعلی مناصب پر ملازمتیں نہ دی جائیں۔

❖❖❖❖

سوال نامہ:

تعلیم کے لیے قرض کا حصول

اس میں شبہ نہیں کہ تعلیم کسی بھی قوم کی باعزت زندگی کے لئے شہ رگ کی حیثیت رکھتی ہے، انفرادی طور پر بھی تعلیم ایک اہم ضرورت ہے اور اجتماعی حیثیت سے بھی ، نیز اسلام میں دینی تعلیم تو مطلوب ہے ہی ، اس کے ساتھ ساتھ ہر علم نافع کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے ، اور اسلام نے اس کے حصول کی ترغیب دی ہے، بدقسمتی سے اس وقت سرمایہ دارانہ نظام کے غلبہ کی وجہ سے ''تعلیم'' خدمت کے بجائے ''تجارت'' بن گئی ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ملک کے باشندوں کے لئے تعلیم کی فراہمی اصل میں حکومت کی ذمہ داری تھی ، لیکن حکومت اس ذمہ داری سے راہ فرار اختیار کر رہی ہے، اور زیادہ تر پرائیویٹ ادارے کمرشیل بنیاد پر تعلیم کی سہولت فراہم کر رہے ہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت حال نے تعلیم کو گراں کر دیا ہے اور متوسط آمدنی کے لوگوں کے لئے ان اداروں تک رسائی دشوار ہوگئی ہے۔

ان حالات میں حکومت نے تعلیم کے لئے خصوصی قرض (Educational Loan) کا نظم کیا ہے، جس میں خاص تعلیمی مقصد کے لئے قرض دیا جاتا ہے اور یہ قرض تعلیم مکمل ہو جانے کے بعد قابل ادائیگی ہوتا ہے، اس قرض پر (جو نیشنلائز بینک کے واسطہ سے دیا جاتا ہے) عام قرضوں کے مقابلہ میں کافی کم شرح سود عائد کی جاتی ہے، حکومت کا دعوی ہے کہ یہ قرض- جو طویل مدت کے لئے کم شرح سود پر دیا جاتا ہے- اس کا مقصد سود حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ تعلیم میں تعاون کرنا ہے، اس پس منظر میں درج ذیل سوالات کے جوابات مطلوب ہیں:

(۱) جدید اعلیٰ تعلیم کے حصول کے بارے میں شریعت کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ اور اس سلسلہ میں مسلمانوں کا کیا رویہ ہونا چاہئے؟

(۲) سرکاری بینک عام معمول کے برخلاف تعلیمی قرضوں میں کم شرح سود لیتے ہیں اور یہ قرض زیادہ مدت کے لئے دیا جاتا ہے، نیز حکومت کا ادعا ہے کہ اس قرض کا مقصد نفع کمانا نہیں، تو کیا اس کم شرح سود کو سروس چارج (اجرت خدمت) پر محمول کیا جاسکتا ہے؟

(۳) اگر ایک شخص اعلیٰ تعلیم کے کسی شعبہ میں داخلہ کا اہل ہے، یا وہ بیرون ملک جا کر تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے معاشی حالات اس کو برداشت کرنے کے متحمل نہیں ہیں تو کیا اس کے لئے اس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہے؟

(۴) اگر خود طالب علم کی معاشی حالت اس کے متحمل نہیں ہے؛ لیکن اس کے والد اس کی صلاحیت رکھتے ہیں تو کیا والد کے صاحب استطاعت ہونے کی وجہ سے اسے صاحب استطاعت سمجھا جائے گا یا قرض کے جائز ہونے اور نہ ہونے کا تعلق طالب علم کے اپنے حالات سے ہوگا؟

(۵) اگر طالب علم یا والد صاحب استطاعت ہوں، اس کے باوجود فی الحال تعلیم میں اپنا پیسہ نہ لگانا چاہیں تو کیا ان کے لئے اس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا؟

جدید تعلیم کی شرعی حیثیت

اوراس کے لئے سودی قرض کا حکم

از:۔ (حضرت مولانا) مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

علم خدا کی بہت بڑی نعمت ہے، علم کے ذریعہ انسان کوتمام مخلوق پر برتری اور فوقیت دی گئی ہے، علم انسان کی بنیادی ضرورت ہے، پانی، ہوااور روشنی جس طرح انسانی زندگی کی بقاء کے لئے بنیادی عنصر ہیں، اسی طرح علم انسانی زندگی کے لئے وہ بنیادی پتھر ہے، جس کے بغیراس کی عملی زندگی کوثبات ودوام حاصل نہیں ہوسکتا، اور نہ ہی اس کی روحانی زندگی قائم رہ سکتی ہے، انسان اور چوپائے کا فرق مٹ جائے گا، اس لئے قرآن پاک میں علم کوفضلِ عظیم قرار دیا گیا ہے۔

وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل اللّٰه عليك عظيما. اورآپ کواس بات کی تعلیم دی، جس سے آپ واقف نہیں ہے، اور اس طرح آپ پر اللہ تعالی کا فضل عظیم ہے۔ (نساء :۱۱۳)

یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک کی پہلی آیت میں تعلیم اور پڑھنے کی ترغیب اور تذکرہ ہے، جب کہ اس وقت ہر طرح کی برائیاں (شرک، میت پرستی، زنا، فحاشی، ظلم وزیادتی، خونریزی وسفاکی) عام تھیں۔

ارشادالٰہی ہے :اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم. (علق) اے محمد! اپنے رب کا نام لے کر پڑھو، جس نے انسان کوخون کی پھٹکی سے پیدا کیا، پڑھواورتمہارا پروردگار بڑا کریم

نہے ،جس نے قلم کے ذریعہ سے علم سکھایا، انسان کو وہ سب باتیں سکھائیں، جس کا اس کو علم نہ تھا۔

غرض قرآن پاک میں علم حاصل کرنے پر جتنا زور دیا گیا ہے اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے اس دنیا میں ترقی اور کامیابی کو علم اور تفہیم کے ساتھ وابستہ کیا ہے، چنانچہ حضور اکرم ﷺ پر وحی نازل ہوئی ہے اور آپ سے یہ کہا جاتا ہے کہ زیادتیٔ علم کی دعاء اللہ تعالی سے کریں:

قل رب زدنی علمًا . آپ کہیے، اے پروردگار! میرے علم میں اضافہ فرما۔

اور حضور ﷺ نے اپنی بعثت کے مقصد کی ایک موقع پر یوں وضاحت فرمائی ہے:

بعثت معلماً . مجھے تعلیم دینے والا بنا کر بھیجا گیا ہے۔

اور علم کی فضیلت وشرافت اس لئے ہے کہ یہ تقوی کے لئے وسیلہ ہے اور تقوی ہی سے دربار خداوندی میں عزت وعظمت ہے، جیسا کہ قرآن کریم میں ہے : ان اکرمکم عند اللّٰہ اتقاکم (حجرات:۱۳) اللہ تعالی کے نزدیک عزت والا وہ ہے جو اللہ تعالی سے زیادہ پر لحاظ ہے۔

علم کا لغوی معنی:۔

علم کا لغوی معنی کسی چیز کی حقیقت کا ادراک کرنا، جاننا، پہچاننا اور معرفت ویقین ہیں، جیسا کہ الموسوعۃ الفقہیہ میں ہے:

العلم فی اللغة : یطلق علی المعرفة والشعور والاتقان والیقین. (ج:۳۰،ص:۲۹۱)

لغت میں علم کسی چیز کی معرفت، شعور، اتقان اور یقین کا نام ہے۔

علم کی اصطلاحی تعریف:۔

علم کی تعریف علماء نے مختلف انداز میں کی ہے، لیکن یہ تعریف زیادہ جامع ہے کہ ایسے امور کے جاننے کا نام علم ہے، جو دین اور دنیا کے اعتبار سے اعزاز وشرافت پر دلالت کریں، ارشاد باری تعالی ہے :یرفع اللّٰہ الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات .(مجادلۃ :۱۱)اللہ تعالی ایمان والوں کے اور علم والوں کے درجات بلند فرمائیں گے۔

حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے علم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا:

''علم وہ ہے جو گناہ کرنے سے زائل ہو جاتا ہے اور گنہ گار کو حاصل نہیں ہوتا، محض الفاظ دانی کا نام ہوتا تو وہ گناہ کے ساتھ بھی جمع ہو جاتا، بلکہ کفر کے ساتھ بھی، بس معلوم ہوا کہ علم اس کا نام نہیں ہے، حقیقت میں علم کی حقیقت نور ہے'' جس کی نسبت قرآن پاک میں ہے :

قد جآئکم من اللّٰہ نور کتاب مبین .(مائدہ :۱۴) تحقیق کہ اللہ کی جانب سے نور اور کھلی ہوئی کتاب تمہارے پاس آگئی۔

علوم کی کثرت:۔

اس وقت دنیا میں علم کی بہتات اور کثرت ہے، مختلف چیزیں علم وفن کے نام پر وجود میں آچکی ہیں، علوم کی اس دنیا میں مفید اور غیر مفید کا امتیاز لوگ کھو بیٹھے ہیں، جس کی وجہ سے ان علوم سے فائدہ ہونے کے بجائے نقصانات ومضرات زیادہ ہوتے ہیں، اس لئے راستہ میں غور وفکر کر کے قدم رکھنا چاہئے۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

الخوض فی علم لا یستفید الخائض فیه فائدۃ علم فھو مذموم، فکم من شخص خاض فی العلوم واستضر بھا. (احیاء العلوم: ج:۱،ص:۳۷) ایسے علم میں غور وخوض جس سے غور وخوض کرنے والا فائدہ حاصل نہ کر سکے وہ علم اس کے لئے مذموم ہے؛ کتنے

اشخاص ہیں جنہوں نے کسی علم میں غور کیا اور اس سے ان کو ضرر پہنچا۔

اور حضرت شیخ الہندؒ اگر ایک طرف مسلم بچوں کو جدید علوم کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی بنیاد ڈالتے ہیں تو دوسری طرف اپنے نظریۂ تعلیم کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

آپ میں سے یہ جو حضرات محقق یا باخبر ہیں وہ جانتے ہوں گے کہ میرے بزرگوں نے کسی وقت بھی کسی اجنبی زبان سیکھنا یا دوسری قوم کے علوم وفنون حاصل کرنے پر کفر کا فتوی نہیں دیا، ہاں، یہ بے شک کہا کہ انگریزی تعلیم کا آخری اثر یہی ہے کہ لوگ نصرانیت کے رنگ میں رنگے جائیں یا ملحدانہ گستاخیوں سے اپنے مذہب اور اپنے مذہب والوں کا مذاق اڑائیں یا حکومت کی پرستش کرنے لگیں، تو ایسی تعلیم پانے سے ایک مسلمان کے لئے جاہل رہنا اچھا ہے۔ (خطبۂ صدارت مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ ۱۹۲۰ء، بحوالۂ فتاوی رحیمیہ ج:۳، ص:۱۶۴، دارالعلوم دیوبند ستمبر ۲۰۰۰ء)

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ علم ایک دودھاری تلوار ہے، اس سے انسان کو نفع بھی پہنچتا ہے، ضرر بھی، علم کے ذریعہ انسان ہدایت پاتا ہے اور گمراہ بھی ہوتا ہے۔

علم نافع اور غیر نافع:-

درحقیقت علم ایک ہی ہے، اسلام میں علم دین اور دنیا کی قطعاً کوئی تفریق نہیں ہے، علم ایک ہے، علم خدا کی ازلی اور ابدی صفت ہے، علم ایک نور ہے، جس سے ظلمتیں دور ہوتی ہیں، علم وہ عنایت ربانی اور نعمت یزدانی کا مظہر ہے، البتہ اس کی دو قسمیں نافع اور ضار (غیر نافع) کی حیثیت سے ہیں، اور رسول اللہ ﷺ نے علم نافع کی دعاء مانگی ہے اور غیر نافع سے پناہ مانگی ہے:

اللھم انی اسئلك علما نافعا وعملا متقبلا ورزقا طیبا. (مشکوۃ: ج:۲،ص:۲۲۰ بحوالہ ابن ماجہ) اے اللہ! میں تجھ سے سوال کرتا ہوں ایسے علم کا جو نفع دے اور ایسے عمل کا جو قبول ہو جائے اور ایسے رزق کا جو حلال و پاکیزہ ہو۔

حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان الفاظ میں دعا مانگتے تھے:

اللّٰھم انی اعوذ بك من علم لا ینفع ومن قلب لا یخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوۃ لا یستجاب لھا. (ابن ماجہ: ج:۱،ص:۳۳) اے اللہ! میں تیری پناہ مانگتا ہوں ایسے علم سے جو نفع نہ دے اور ایسے دل سے جو تیرے آگے نہ جھکے اور ایسے نفس سے جو سیر نہ ہو اور ایسی دعا سے جو قبول نہ ہو۔

ان احادیث مبارکہ اور دعاء ماثورہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ نفع اور ضرر کے اعتبار سے علم کی دو قسمیں ہیں: بعض نافع اور بعض غیر نافع، لہذا وہ علوم جو دنیا اور آخرت کے اعتبار سے نافع ہیں، ان کے حصول کے لئے کوشش اور اپنے حد تک وسائل کا استعمال بھی کرے، نیز اللہ تعالی سے دعا بھی مانگے، لیکن وہ علوم جو غیر نافع ہیں ان سے دور رہے اور پناہ بھی مانگنی چاہئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کون علم نافع ہے اور کون غیر نافع؟ اس سلسلہ میں حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ جو علم دین صرف زبان تک ہو دل تک نہ پہنچتا ہو ایسا علم دین بھی غیر نافع ہے، جو علم صرف علم تک محدود ہو، اس کے مطابق عمل نہ ہو وہ غیر نافع ہیں۔ (کتاب العلم بحوالہ دارمی: ج:۱،ص:۳۷)

بہر حال علم نافع جو علم والے کو بھی فائدہ پہونچائے اور دوسرے کو بھی، مثلاً دین

وشریعت اوراس کے متعلقات کاعلم، طب، حساب، تاریخ، جغرافیہ، سائنس وغیرہ۔غیر نافع وہ علم ہے جو نہ صاحب علم کو فائدہ پہنچائے، نہ دوسرے کو، جیسے سحر، موسیقی، عشقیہ شعر ومشاعرہ وغیرہ۔

غرض یہ کہ علم کی تقسیم اولی سے علم کی دو قسمیں نکلیں، علم نافع، علم غیر نافع، پھر علم نافع کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) علم دین یا شریعت (۲) علم دنیا۔

اب ہم اس سے متعلق بحث کریں گے کہ کون سا علم کس درجہ میں حاصل کرنا ضروری ہے؟

علم فرض عین:-

علامہ حصکفیؒ رقمطراز ہیں:

واعلم ان تعلم العلم یکون فرض عین وھو بقدر ما یحتاج لدینہ (الدرالمختار علی حامش ردالمختار: ج/۱، ص/۳۱)

اسی طرح ابن عابدین شامیؒ نے اس کی تفصیلات علائی کے حوالہ سے لکھی ہے:

من فرائض الاسلام ما یحتاج الیہ العبد فی اقامۃ دینہ واخلاص عملہ للہ ..

...تعلم علم الوضوء والغسل والصلاۃ. وعلم الزکوٰۃ لمن لہ نصاب، والحج لمن وجب علیہ، والبیوع علی التجار لیحترز عن الشبھات، وکذا اھل الحرف وکل من یشتغل بشئی یفرض علیہ علمہ وحکمہ لیمتنع عن الحرام فیہ. (حاشیہ ابن عابدین: ج:۱، ص:۲۹)

یعنی فرائض اسلام میں سے یہ ہے کہ اپنا دین قائم کرنے، اپنے اخلاص عمل اور بندگان خدا کے ساتھ رہنے سہنے کے لئے بندہ جن کا محتاج ہوتا ہے، چنانچہ ہر عاقل بالغ مرد وعورت پر

دین وہدایت سیکھنے کے بعد فرض ہے کہ وہ وضوء، غسل، نماز، روزہ، زکوۃ، اور حج کا علم سیکھے، تاجر حضرات خرید وفروخت کے مسائل سیکھیں، ایسے ہی صنعت کار اور ہر وہ شخص جو کسی کام میں مشغول ہو، اس پر وہ علم اور اس کا سیکھنا فرض ہے، تا کہ اس میں حرام کا مرتکب نہ ہو۔

علم فرض کفایہ :-

اگر علمِ دین اپنی ذاتی ضرورت تک حاصل کرتا ہے تو فرض عین ہوا، لیکن اگر ذاتی ضرورت سے بڑھ کر دوسروں کو فائدہ پہنچانے کے لئے حاصل کرے تو فرض کفایہ ہوا۔

درمختار میں ہے: وفرض كفاية: وهو ما زاد عليه نفع غيره اى على قدر ما يحتاجه لدينه فى الحال. (درالمختار مع ردالمحتار: ج:۱، ص:۳۲)

فرض کفایہ وہ ہے جو اس سے زیادہ ہو اپنے غیر کو نفع پہچانے کے لئے یعنی اس مقدار سے زیادہ ہو، جس کا اپنی دینی ضرورت کے لئے فی الحال محتاج ہے۔

مذکور بحث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ موجودہ زمانہ میں جدید تعلیم معاشی ضرورت اور دشمن کی مدافعت کے پیش نظر مسلمانوں کے لئے ضروری ہے، تو زندگی کے دیگر وسائل کی طرح ان کے اختیار کرنے اور سیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خود اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة. (الاعراف: آیت ۳۲)

یعنی کہو! اللہ کی زینت کو کس نے حرام کیا جو اس نے اپنے بندوں کے لئے نکالا تھا، اور کھانے کی پاک چیزوں کو، کہو! وہ دنیا کی زندگی میں بھی ایمان والوں کے لئے ہیں اور آخرت میں تو وہ خاص انہیں کے لئے ہوں گی۔

نیز دوسری جگہ ارشاد باری تعالی ہے: واعدوا لهم ما استطعتم من قوة

.(الانفال : ٦٠) یعنی ان کے لئے جس قدر تم سے ہو سکے قوت تیار رکھو۔

ان آیات کے مطابق مسلمانوں کے لئے جدید علوم کو سیکھنا ایک ضرورت ہے اور اس کی تائید وتوثیق رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے یہودی فتنہ سے بچنے کے لئے حضرت زید بن ثابتؓ کو عبرانی زبان سیکھنے کا اور کفار ومشرکین کے اعتراضات کے جواب دینے کے لئے حضرت حسان بن ثابتؓ کو عربی اشعار میں مہارت حاصل کرنے کا حکم فرمایا اور اسی طرح فقہاء نے اوقاف، مسلم پرسنل لاء اور مسلمانوں کے دوسرے معاملات میں رہنمائی کے لئے وکالت کی تعلیم کو فرض کفایہ قرار دیا ہے، جیسا کہ امام غزالی نے ان تمام علوم کو سیکھنا ضروری قرار دیا ہے، جن کی امور دنیا کی درستگی میں ضرورت پڑتی ہیں:

امـا فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه فى قوام امور الدنيا، كالطب اذا هـو ضـروری فـی حـاجة بـقـاء الابدان و كالحساب فانه ضروری فی المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما. (احیاء العلوم ج:١، ص:٢٣)

فرض کفایہ ہر ایسا علم ہے کہ امور دنیا کی درستگی میں جس سے بے نیاز نہ رہا جا سکے، جیسے طب کیوں کہ وہ بقاء بدن کے لئے ضروری ہے اور جیسے حساب اس لئے کہ وہ معاملات اور وصیت ومیراث کی تقسیم کے لئے ضروری ہے۔

تعلیم کے حصول میں ترتیب :-

لیکن ان تمام علوم کے حصول میں ترتیب کا لحاظ ضروری ہے، یعنی قرآن وحدیث کے علوم کو پہلے حاصل کرنے چاہئے، اور جدید تعلیم کے حصول میں کوئی ایسا طریقہ اختیار کرنا جائز ودرست نہیں ہوگا، جو متعلم اور معلم کو دینی علوم سے غافل کردے اور اس پر جدید تعلیم کو فوقیت

دینا لازم آئے ،تو اس صورت میں جدید تعلیم تعلیم نہیں رہے گی ، بلکہ وہ لہو حدیث (یعنی لا یعنی باتیں) کے مصداق ہوگی ،اور جو لوگ لہوالحدیث میں اپنے آپ کو مشغول کرتے ہیں ان کے لئے قرآن پاک میں بڑی وعید آئی ہے:

ومن الناس من یشتری لهو الحدیث لیضل عن سبیل الله بغیر علم ویتخذها هـزوا اولائك لهـم عـذاب مهین. (لقمان:٦) اور ایک وہ لوگ ہیں کہ خریدار ہیں کھیل کی باتوں کے،تاکہ بچلائیں اللہ کی راہ سے بن سمجھے اور ٹھہرائیں اس کو ہنسی ، وہ جو ہے ان کو ذلت کا عذاب ہے۔

حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ علم صرف زبان تک ہو دل تک نہ پہنچتا ہو ایسا علم دین بھی غیر نافع ہے یعنی جو علم صرف علم تک محدود ہو عمل نہ ہو وہ غیر نافع ہے۔ (کتاب العلم بحوالہ دارمی)

اس لئے سب سے پہلے قرآن وحدیث کا علم اور دین کی وہ ساری باتیں پہلے جاننی چاہئے ،جن کی ہر وقت ضرورت پڑتی ہیں جیسے نماز ، روزہ ، زکاۃ اور حج کے مسائل اور پھر زندگی گذارنے کے لئے جدید علوم کو حاصل کرے اور تمام علوم پر عمل بھی کرے،تب علم نافع ہوں گے۔

علم نافع اور غیر نافع کا مدار نیت پر:-

علم کے سلسلہ میں اوپر جو بحث کی گئی ہے اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ علم کی نفع اور ضرر کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں :علم نافع اور علم غیر نافع ؛لیکن یہ دراصل متعلم اور معلم کی نیت پر موقوف ہے۔رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

انـمـا الاعـمـال بـالنیات. (مشکوۃ:١١)،(نیک) اعمال کا (درستگی یعنی ثواب ومقبولیت

کا) دارومدار نیت پر ہے۔

گرچہ قرآن وحدیث جو خالص دینی علم ہے وہ فاسد نیت سے حاصل کیا جائے تو وہ غیر نافع ہوجائے گا، لیکن اگر وہ علوم جو دنیاوی کہے جاتے ہیں اسے صحیح نیت سے حاصل کیا جائے تو وہ علم نافع بن جائے گا، خلاصہ یہ کہ علم کا غیر نافع ہونا متعلم یا معلم کی نیت پر موقوف ہے۔

اولاد کی تعلیم وتربیت میں والدین کا کردار:-

اولاد کی پرورش کے ساتھ اس کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری بھی والدین پر ہے، قرآن پاک نے اس کو ایک مختصر اور بلیغ جملہ میں ادا کیا ہے: یا ایها الذین آمنوا قوا انفسکم واهلیکم نارا. (تحریم: ٦)

اے ایمان والو! اپنے اور اپنے اہل وعیال کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ۔

اپنے اہل وعیال کو آگ سے بچانا بزرگ خاندان کا فرض ہے، یہ آگ جہنم کی آگ ہے، مگر اس سے مقصود ان تمام برائیوں اور خرابیوں سے بچانا جو آتش دوزخ بناتی ہیں، اس میں اخلاقی تعلیم وتربیت کے سارے پہلو آجاتے ہیں، ایک روایت میں ہے کہ والد کا اولاد کے لئے سب سے بہتر عطیہ حسن ادب کی تعلیم ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

مانحل والد ولده من نحل افضل من ادب حسن. (ترمذی شریف) کسی باپ نے اپنے بچے کو کوئی عطیہ اور تحفہ حسن ادب یعنی اچھی سیرت سے بہتر نہیں دیا۔

دوسری حدیث میں ہے: اکرموا اولادکم واحسنوا ادبهم. (مشکوة) اپنی اولاد کے ساتھ رحم وکرم کا معاملہ کرو اور ان کی اچھی تعلیم وتربیت کرو۔

اسی طرح لڑکی کے سلسلہ میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے:

من کانت لها ابنة فاحسن ادبها وعلمها فاحسن تعلیمها فاوسع علیها من

نعم الله التی اوسع علیه کانت صنعة وسترا من النار. (الادب العربی)جس کے پاس لڑکی ہو،اس نے اچھی سے اچھی تربیت دی اورادب وتمیز سیکھائی اور پھراچھی سے اچھی تعلیم دی، پھر جواللہ نے اس کونعمتیں دے رکھی ہیں،اپنی وسعت کے مطابق خرچ کیا تو وہ اس کے لئے دوزخ سے پردہ بن جائے گی۔

قرآن وحدیث سے معلوم ہوا کہ اولاد کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری والدین پر ہے کہ انہیں اچھی سے اچھی تعلیم دے، ایسی اسکول میں داخلہ نہ کرائے اور ایسی تعلیم نہ دے جس سے ان کی سیرت اوراخلاق اچھا ہونے کے بجائے بگر جائے، گویا کہ تعلیمی ذمہ داری والد کی طرح ماں پر بھی ہے،البتہ ماں کے مقابلہ میں والد پرزیادہ ذمہ داری ہے۔

اب یہاں تحقیق طلب بات یہ ہے کہ والدین پرتعلیم وتربیت کی ذمہ داری کب تک ہے؟اس سلسلہ میں شریعت کاحکم یہ ہے کہ بچوں اور بچیوں کی پرورش کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری ان کے بالغ ہونے تک ہے،جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

بچہ یا بچی بالغ ہونے تک ان کا نفقہ والد پر ہے،لیکن بچہ یا بچی کے نام سے کوئی جائیداد یا نقدرقم ہے تو ایسی صورت میں والد پر ذمہ داری عائد نہیں ہوگی، بلکہ ان کی جائیداد سے تعلیم و تربیت میں خرچ کی جائے گی۔

نفقة الصغیر واجبة علی ابیه. بچہ کا نفقہ اس کے والد پرواجب ہے۔

انما تجب النفقة علی الاب اذا لم یکن للصغیر مال، فالاصل ان نفقة الانسان فی مال نفسه صغیرا او کبیرا. (ہدایہ:ج:۲،ص:۴۴۵)یقیناً والد پر بچوں کا نفقہ اس وقت ہے جب کہ بچوں کا اپنا کوئی مال نہ ہو،اصل یہ ہے کہ انسان کا نفقہ اپنے حلال مال میں واجب ہوتا ہے چاہے وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی نے علامہ ابن ہمامؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ: باپ مالدار ہو، بچے نابالغ ہوں، اگر بچے خود اتنی جائیداد کے مالک نہ ہوں جس سے ان کی کفایت نہ ہو سکے تو لڑکوں کے کمانے کے لائق ہونے تک اور لڑکیوں کی شادی تک باپ پر نفقہ کی ذمہ داری ہوگی۔ (قاموس الفقہ: ج:۵،ص::۲۱)

غرض یہ ہے کہ نفقہ کی طرح والدین پر اولاد کی تعلیم وتربیت کی ذمہ داری ہے، لہذا اگر اولاد نابالغ ہیں مگر ان کے پاس جائیداد یا نقد روپیہ ہے تو ان کی تعلیم کا خرچہ باپ پر عائد نہیں ہوگا، اگر اولاد بالغ ہوگئیں ہیں اور تندرست ہیں تو انہیں کمانے کے لئے مجبور کریں گے، اس صورت میں باپ کی ذمہ داری نہیں ہوگی، ہاں اگر اس حالت میں بھی والدین ان کی کفالت کرتے ہیں تو اولاد کے حق میں ان کا احسان ہوگا، ایسے ہی مولانا مجیب اللہ صاحبؒ نے اپنی کتاب اسلامی فقہ میں ذکر کیا ہے۔ (ج:۲،ص:۱۴۹)

جدید تعلیم کے لئے سودی قرض کا حکم

بہت کم لوگ دنیا میں ایسے ہوں گے کہ جن کو کبھی قرض اور ادھار لینے کی ضرورت نہ پیش آئی ہو، یہ ضرورت صرف بے سہارا غریب ومجبور افراد کو ہی نہیں، بلکہ بڑے بڑے دولت مند اور بڑی بڑی حکومتوں کو بھی پیش آجاتی ہے۔

غرض یہ کہ قرض ضرورت مندوں کے لئے ایک ایسا سہارا ہے کہ جس سے وہ اپنی بہت سی انفرادی، اجتماعی، معاشی اور سیاسی ضرورت میں کام لیتے ہیں، مگر یہ سہارا اسی وقت تلاش کرنا چاہیئے، جب آدمی معاشی حیثیت سے بالکل مجبور ہو جائے یا اس کی عزت وآبرو یا جان خطرے میں پڑ جائے، ورنہ عام حالات میں قرض کو ایک بلا سمجھ کر اس سے جس قدر ہو سکے،

دور ہی رہنا چاہئے، اسی وجہ سے اسلام نے بلاضرورت قرض لینے والوں کی مذمت کی ہے، نبیٔ کریم ﷺ نے ایسے لوگوں کو (جو بلاوجہ قرض لیتے ہیں، پھر اس کی ادائیگی نہیں کرتے ہیں) انتہائی ناپسند فرمایا ہے۔

غرض یہاں قرض کا لغوی معنی، اصطلاحی تعریف، قرض اور دین میں فرق، قرض کی شرعی حیثیت، سودی قرض اور جدید تعلیم کے لئے سودی قرض کا حکم جیسے امور پر مختصر بحث کی گئی ہے، اور آخر میں خلاصۂ بحث کے طور پر سوالات کے جوابات بھی پیش ہے۔

قرض کے لغوی معنیٰ:۔

قرض (بفتح قاف وبکسر) کے لغوی معنی کاٹنے یا جدا کرنے کے ہیں اس لئے قینچی کو عربی میں مقراض کہتے ہیں، کیوں کہ جو آدمی قرض یا ادھار کوئی چیز یا رقم دیتا ہے، وہ اپنی آمدنی یا جمع شدہ رقم کا ایک حصہ کاٹ کر اس کو دیتا ہے، غالباً اس لئے اس کو قرض کہتے ہیں، اگر قرض خواہ اور قرض دار دونوں شرعی حدود کی پابندی نہیں کرتے تو پھر دونوں کے تعلقات کو یہ چیز کاٹ دینے کا سبب بھی ہوتی ہے۔(الفقه على المذاهب الاربعة : ج:۲،ص:۴۴۸) اس لئے یہ ضرب المثل بن گئی ہے "القرض مقراض المحبة" قرض محبت کی قینچی ہے۔

قرض کو سلف بھی کہتے ہیں، سلف کے معنی ہیں کسی کو ایک چیز کا مالک اس شرط پر بنا دینا کہ وہ اتنی ہی رقم واپس کرے گا۔

صاحب موسوعہ ''صحاح'' اور ''القاموس المحیط'' کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

القرض فی اللغة مصدر قرض الشئ یقرضه اذا قطعه .(ص:۱۱۱)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی لکھتے ہیں: ان القرض فی معناه العام یشبه البیع لانه تملیك

مال بمال.

قرض اپنے عام معنی کے اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے، اس لئے کہ مقرض (قرض خواہ) مدیون (قرضدار) کو بدل کی واپسی کی شرط پر ایک مال کا مالک بناتا ہے۔

القرض لغة القطع وسمى المال المدفوع للمقرض قرضا لانه قطعه من مال المقرض تسمية للمفعول باسم المصدر. (الفقه الاسلامى وادلته :ج:٤،ص:٧٢٩)

قرض کے لغوی معنی قطع (یعنی کاٹ دینے) کے ہیں، کیوں کہ مقرض (قرضخواہ) قرض یا ادھار کوئی چیز یا رقم مدیون (قرضدار) کو دیتا ہے، وہ اپنی آمدنی یا جمع شدہ رقم کا ایک حصہ کاٹ کر دیتا ہے۔

قرض کا اصطلاحی معنی :-

جو شخص کسی ضرورت مند کو بدل کی ادائیگی کی شرط پر جو مال فائدہ اٹھانے کے لئے دیتا ہے، اسے قرض کہتے ہیں۔ صاحب موسوعہ لکھتے ہیں: وفى الاصطلاح : دفع مال ارفاقا لمن ينتفع به ويرد بدله. (ص:١١١)

جو مال قرض کے طور پر دیتے ہیں اسے قرض کہتے ہیں، دینے والے کو مقرض (قرض خواہ) اور لینے والے کو مستقرض (قرضدار) کہتے ہیں۔ ایک تعریف یہ بھی کی ہے: جو مال مستقرض (قرضدار) مقرض (قرض خواہ) کو واپس کرتا ہے اسے قرض کہتے ہیں۔

موسوعہ میں ہے: ويسمى نفس المال المدفوع على وجه المذكور قرضا، والدافع للمال مقرضا والاخذ مقترض ومستقرضها ، ويسمى المال الذى يرده المقترض الى المقرض عوضا عن القرض.(١١١)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے قرض کی تعریف اس طرح کی ہے: شریعت میں قرض اس چیز کو کہتے ہیں جو مقرض مستقرض کو دیتا ہے بشرطیکہ وہ شئ مثلی ہو، کیوں کہ غیر مثلی میں قرض صحیح نہیں ہے۔

والقرض شرعا : ما تعطیه من مثلی تتقاضی مثله، فلا یصح القرض فی غیر المثل کحیوان و حطب وعقار.(الفقه الاسلامی ج:٤،ص:٢١٣)

دین اور قرض کے درمیان فرق: دراصل دین اور قرض کے مابین عموم خصوص کی نسبت ہے، دین عام ہے اور قرض خاص ہے، جیسا کہ صاحب مغرب نے کہا ہے:

واما قول صاحب المغرب القرض مال یعطیه الرجل من امواله فیعطیه عینا فاما الحق الذی یثبت له دینا ، فلیس قرضا ....فبینهما عموم وخصوص فکل قرض دین ولا عکس . اور صاحب مغرب نے کہا کہ قرض وہ حصہ ہے جس کو انسان اپنے مال سے جدا کر کے کسی کو نقد دے اور جو حق کسی کے ذمہ واجب ہو جائے وہ قرض نہیں ہے، بلکہ وہ دین ہے۔(بحواله امداد الفتاوی ج:٣،ص:١٩٨)

نیز فتح القدیر میں دین کی تعریف ان الفاظ میں مذکور ہے: ''دین ہر اس مال کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے ذمہ کسی چیز کے معاوضہ کے طور پر واجب ہو، خواہ تاوان ہو یا قرض و قیمت ہو یا کرایہ، اسی طرح مہر بھی دین ہے''۔

اور قرض اس چیز کو کہتے ہیں جو کسی کو واپسی کے لئے دی جائے، اور دین ہر طرح کے بقایا کو کہتے ہیں، مثلاً آپ نے کوئی چیز خریدی اور قیمت باقی ہے، تو اس کو قرض نہیں دین کہیں گے، اسی طرح آپ نے قیمت لے لی مگر مال ابھی نہیں دیا ہے تو یہ مال آپ کے ذمہ دین ہوگا، اس کو قرض نہیں کہیں گے، غرض ہر قرض کو دین کہہ سکتے ہیں، مگر ہر دین کو قرض نہیں کہہ

سکتے۔(فتح القدیر ج:٦،ص:١٤٥)

قرض کی شرعی حیثیت :-

چوں کہ قرض ایک ناگذیر انسانی ضرورت ہے اور برے وقت کا ایک سہارا ہے، اس لئے قرض کے لین دین کا ثبوت قرآن سے ہے، احادیث سے بھی اور اس پر اجماع بھی ہے، نیز یہ مصلحت انسانی کا تقاضہ بھی ہے، قرآن پاک میں انفاق کو ''قرض حسنہ'' قرار دیا ہے، ارشاد باری ہے: مَن ذا الذی یُقرِضُ الله قَرضًا حَسَنًا فیضٰعفه له اضعافا کثیرة. (بقرہ: ٢٤٥) کون شخص ہے ایسا جو اللہ کو اچھا قرض دے پھر اللہ اس کو دوگنا اور کئی گنا کردے۔

دوسری جگہ ارشاد الٰہی ہے: وَإِنْ کَانَ ذوعُسرة فنظِرةٌ إلی میسرة وَاَنْ تصدَّقُوا فهو خَیرٌ لَّکُمْ (بقرہ : ٢٨٠) اگر قرضدار تنگدست ہے تو کشادگی تک مہلت دینا چاہئے، اور تم صدقہ کردو تو یہ (قرض سے) زیادہ بہتر ہے۔

متعدد احادیث مبارکہ میں قرض دینے کی فضیلت وارد ہوئی ہے، چند احادیث یہاں پیش کرتا ہوں:

ابن ماجہ میں رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: ما من مسلم یقرض مسلما قرضا مرتین الا کان کصدقتها مرة . کوئی مسلمان جس کسی مسلمان کو دوبار قرض دے دیتا ہے تو اس کا ثواب وہی ہوتا ہے جو ایک بار صدقہ دینے کا ہوتا ہے۔

مسلم شریف میں ہے: مَن سَرّه اَن ینجّیه الله مِن کُرب یوم القیامة فلینفّس عن معسر او یضع عنه. جس شخص کو یہ بات پسند ہو کہ وہ قیامت کی ہولناک سختیوں سے نجات پا جائے تو اس کو چاہئے کہ تنگدست مقروض کو زیادہ سے زیادہ مہلت دیدے یا پھر پورا قرض معاف کردے۔

خود رسول اللہ ﷺ سے قرض لینا ثابت ہے : قال استقرض رسول اللہ ﷺ سنّا فاعطاہ سنّا خیرا من سنّہ، وقال خیارکم أحسنکم قضاءً . (ترمذی شریف: ۱۳۱۶)

رسول اللہ ﷺ نے ایک متعینہ عمر کا اونٹ بطور قرض لیا اور واپسی میں اس سے بہتر اور اچھا اونٹ ادا کر دیا اور فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو ادائیگی میں زیادہ اچھے ہوں۔

قرض دینے کا ثبوت اجماع سے:-

واجمع المسلمون علی جواز القرض. (الفقه الاسلامی وادلته ج:٤،ص:٧٢٠)

قرض دینے کا حکم :-

قرض لینا گرچہ مباح ہے لیکن قرض کسی کو دینا مستحب ہے، کیوں کہ یہ خیر اور نیکی میں تعاون کرنے کے مصداق ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: تعاونوا علی البِرّ والتقوی. (مائدہ:۲) بھلائی اور تقوی پر تعاون کرو، نیز قرآن پاک میں خیر اور نیکی کے کاموں میں حصہ لینے کی ترغیب بھی دی گئی ہے، اور اس پر کامیابی کی بشارت بھی ہے: وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون، (حج) اور خیر و بھلائی کے کام کو انجام دیا کرو، امید کہ کامیاب ہو جاؤ گے۔

اور حدیث شریف میں بھی مصیبت زدہ، پریشان حال کے غم کو دور کرنے پر فضیلت وارد ہے: من کشف عن مؤمن من کُرب الدنیا کشف اللہ عنه کربة من کرب یوم القیامة . (مسلم شریف)

قرآن پاک کی مذکورہ آیات اور حدیث مطہرہ سے نہ صرف قرض کی فضیلت اور اس کا استحباب ظاہر ہوتا ہے، بلکہ بعض اوقات قرض کا صدقہ سے زیادہ باعث ثواب ہونا

معلوم ہوتا ہے۔

قرض الشی خیر من صدقته. (السنن للبیهقی ج:۵،ص:۳۵۴) آپ ﷺ سے منقول ہے کہ کسی چیز کو قرض دینا اسکے صدقہ کرنے سے بہتر ہے۔

قرض لینے کا حکم اور بلاضرورت لینے پر مذمت :-

قرض لینا مباح اور درست ہے، خود آپ ﷺ سے قرض لینا ثابت ہے، جیسا کہ ترمذی شریف کی روایت سے (جو اوپر ذکر کی گئی ہے) بات ظاہر ہے، مگر قرض لینے کی اجازت ضرورت کے تحت ہے، بلاضرورت، فضول خرچی، تعیش یا معیار زندگی کو قائم رکھنے کیلئے کوئی قرض لے اور اس کی ادائیگی کی فکر نہ کرے تو یہ اخلاقاً بھی جرم ہے اور قانوناً بھی، یعنی وہ آخرت میں پکڑا جائے گا اور دنیا میں بھی سزا ملنی چاہئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے بلاضرورت قرض لینے اور پھر اس کی ادائیگی نہ کرنے کو انتہائی ناپسند فرمایا ہے۔

مطل الغنی ظلم. (بخاری ومسلم) غنی کی ٹال مٹول ظلم ہے۔

لیّ الواجد یحل عرضه وعقوبته. (ابن ماجه :۲/ ۶۰) روپے رکھتے ہوئے ٹال مٹول کرنے والے کی عزت اور سزا حلال ہوجاتی ہے۔

اور یہ بھی فرمایا: وقال: خیارکم احسنکم قضاءً (ابن ماجه :۲/ ۶۰) اور فرمایا: تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو ادائیگی میں سب سے اچھے ہو۔

جدید تعلیم کے حصول کیلئے سودی قرض کا حکم:-

اس کا جواب لکھنے سے پہلے درج ذیل امور کی وضاحت ضروری ہے۔

(۱) سود کی تعریف اور اس کا حکم ۔

(۲) سود لینا اور دینا؛ دونوں کا حکم یکساں ہے یا کچھ فرق ہے؟

(۳) جدید تعلیم کی اجازت ضرورت کی بناء پر ہے یا حاجت کی بناء پر؟

(۱) سود کو عربی میں "ربـوا" کہتے ہیں جسکے معنی بڑھنے اور زیادہ کے ہیں اور وہ مقدار جو زائد ہو، اور اس کا کوئی بدل نہ ہو، شریعت میں اسے سود کہتے ہیں۔

علامہ شامیؒ سود کی تعریف میں رقمطراز ہیں: (هـو) شـرعًـا (فـضل) ولو حكماً خـال عـن عـوض بمعيار شرعي مشروط لاحد المتعاقدين فى المعاوضة (لاحد المتعـاقـديـن) اى بـايـع او مشترى۔ (قوله اى بايع اومشترى) اى مثلا فمثلها الـمـقـرضـات والـراهـنـات ـــ قـال ويـدخـل فيـه ما إذا شرط الانتفاع بالرهن كـالاستـخـدام والـركوب والزراعة واللبس ...... فان الكل ربوا حرام كما فى الجواهر والنتف .(ج:٤،ص:٢٤٥)

ربا شرعًا لین دین کے سلسلے میں فریقین میں سے کسی ایک کیلئے ایسے اضافہ کا نام ہے جو عوض سے خالی ہو، چاہے یہ اضافہ حکماً ہو، متعاقدین سے مراد مثلاً بیچنے اور خریدنے والا ہے، چنانچہ اس کے مثل قرض اور رہن کے دونوں فریق بھی ہیں، اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ مرتہن مال مرہون سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگادے، جیسے خدمت لینا، سوار ہونا، کاشت کاری، کپڑے پہننا، دودھ پینا اور پھل کھانا، یہ سبھی کچھ سود اور حرام ہے۔

اس عبارت سے یہ بات واضح ہوئی کہ اگر باہمی قرض کے معاملے میں بھی کوئی زیادتی کسی جانب کیلئے بہ طور شرط ہو تو وہ ''ربوا'' ہوگا جو حرام ہے۔ شامی میں ہے:

كـل قرض جر نفعا حرام اذا كان مشروطًا. ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے حرام ہے، جبکہ معاملے میں اس کی شرط لگادی گئی ہو، اور شرح المجلة میں ہے: كل قرض يشرط فيه منفعة فهو حرام. (۹۶/۳)

سود کا حکم:-

سود کی حرمت نص قطعی سے ہے،اوراس کی حرمت پر کئی آیات ہیں،اس کی حرمت میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، بلکہ جمہور فقہاء،محدثین اور ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ سود حرام ہے، یہاں قرآن مجید کی چند آیات اوراحادیث پیش کی جارہی ہیں۔

اللہ تعالی کا ارشاد ہے: **احل الله البيع وحرم الربوا.** (سورۂ بقرہ :۲۷۵) اللہ تعالی نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام قرار دیا ہے۔

جولوگ سود لینے سے باز نہیں آتے ان کیلئے اعلان جنگ ہے: **فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله .** (بقرہ:۲۷۸) اگر تم نے ایسا نہ کیا تو خبردار ہو جاؤ جنگ کیلئے ،اللہ اور اسکے رسول کی طرف سے۔

سودخور کے لئے سخت وعید ہے :**يا ايها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا اضعافا مضاعفة واتقوا النار التى اعدت للكافرين.** (آل عمران:۱۳۱) اے ایمان والو! سود کئی کئی حصہ بڑھا کر نہ کھاؤ اوراللہ سے ڈرتے رہو؛ تا کہ تم فلاح پاجاؤ اوراس آگ سے ڈرو جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے۔

سود کا ایک درہم لینا چھتیس دفعہ زنا کرنے سے بھی شدید ہے: **عن عبيدالله بن حنظلة غسيل الملائكة قال ؛ قال رسول الله ﷺ: درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم اشد من ستة وثلاثين زينة.** (مشکوۃ:ج:۱ص:۲۴۶) حضرت عبیداللہ جو حضرت حنظلہ غسیل الملائکہ کے صاحبزادے ہیں، وہ نقل کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ربا کا ایک درہم جو آدمی جان بجھ کر کھاتا ہے، ۳۶ مرتبہ زنا کرنے سے زیادہ سخت ہے۔

حدیث شریف میں سود دینے والے،سود لینے والے،سود کا رقعہ لکھنے والے،سود کی

گواہی دینے والے سب پر لعنت آئی ہے۔

عن جابر قال: لعن رسول اللہ ﷺ آکل الربا و مؤکلہ و کاتبہ و شاھدہ؛ وقال: ھم سواء . (مشکوۃ بحوالہ مسلم ج:۲،ص:۲۴۶) حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے سود کھانے والے، لکھنے والے اور گواہوں پر لعنت پر فرمائی ہے۔

(۲) سود لینا اور دینا دونوں گرچہ حرام ہیں لیکن دونوں کی حرمت کے مدارج میں کچھ فرق ہے، اور فرق کے درج ذیل اسباب ہیں۔

(۱) سود لینا حرام ہے اس لئے کہ اس میں ایک شخص بلاعوض دوسرے کا مال لیتا ہے۔

(۲) سود دینا چوں کہ یہ بھی حرام کا ذریعہ ہے اسلئے یہ بھی حرام ہے، ورنہ فی ذاتہ اس کی حقیقت بس اتنی ہے کہ ایک شخص اپنا ذاتی روپیہ کسی کو بلاعوض دے دیتا ہے، یہ کوئی برا کام نہیں ہے، البتہ اس صورت میں قساوت، سخت دلی اور معاشی کھسوٹ کا باعث بنتا ہے، یعنی وہ ربا جس کو اللہ تعالی نے حرام کیا اور اس پر شدید وعیدیں نازل فرمائیں۔

پس سود لینا اور دینا دونوں ہی حرام ہیں، لیکن حرمت اور قبح اول کی لعینہ اور دوسرے کی لغیرہ ہے۔ (مباحث فقہیہ:۱۰۷)

بہر حال سود لینے کی اجازت کسی حالت میں درست نہیں ہوگی، اسی طرح قرض دے کر اس پر مقرض کا فائدہ اٹھانا درست نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ربا میں داخل ہے، اور یہ حرام ہے، جیسا کہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے: **کل قرض جر نفعًا حرام أی اذا کان مشروطا.** (حوالہ سابق:ص:۲۴۲) فقہاء نے **"الضرورات تبیح المحظورات ، المشقة تجلب التیسیر"** قاعدہ کے تحت ضرورت کے وقت یا اس حاجت کے وقت جو ضرورت کے قائم مقام ہو، سود دینے اور سود کی شرط پر قرض لینے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ قنیہ اور بغیہ کے حوالہ سے علامہ

ابن نجیمؒ نے لکھا ہے۔

وفی القنیة والبغیة: یجوز للمحتاج الاستقراض بالربح . (الاشباہ والنظائر، مطبع دیوبند :ص:۱۴۵) قنیہ اور بغیہ میں ہے کہ حاجت مند کے نفع کی شرط پر قرض حاصل کرنا جائز ہے۔

نیز علامہ ابن نجیمؒ چودہویں قاعدہ ما حرّم اخذه حرم اعطاء ه کے ذیل میں "الرشوة لخوف علی ماله" کا استثناء کرتے ہیں: الا فی مسائل الرشوة لخوف علی ماله او نفسه (قوله علی الرشوة لخوف علی ماله) هذا فی جانب الدافع، اما فی جانب المدفوع له فهو حرام ولم ینبه علیه ، وینبغی ان یستثنی الاخذ بالربا للمحتاج فانه لایحرم کما صرّح به المصنف فی البحر ویحرم علی الدافع الاعطاء بالرباء. (حموی: ص:۱۷٦)

مگر مال یا جان کے خوف سے رشوت دینے کے مسائل ہیں، لیکن یہ جواز دینے والے کے حق میں ہے، اس شخص کے حق میں جس کو دیا گیا ہے حرام ہے، اسی طرح مناسب ہے کہ اس سے یہ صورت بھی مستثنیٰ ہو کہ کوئی محتاج سود پر قرض حاصل کرے یہ بھی حرام نہیں ہے ،جیسا کہ بحر میں ہے۔

(۳) اب رہا یہ مسئلہ کہ جدید تعلیم کی اجازت مسلمانوں کے لئے ضرورت کی بنا پر ہے یا حاجت کی بنا پر؟ تو اس سلسلہ میں فقہاء نے ضرورت اور حاجت کی جو تعریف کی ہے اس سے اور علم کی تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی اجازت حاجت کی بنا پر ہے، جیسا کہ علامہ حموی نے ضرورت کی تعریف درج ذیل صورت میں کی ہے:۔

قال الحموی : ههنا خمسة مراتب : ضرورة وحاجة ومنفعة وزینة

وفضول فالضرورة بلوغه حدًا ان لم يتناول الممنوع هلك اوقارب وهذا يبيح تناول الحرام، والحاجة كالجائع الذى لولم يجد مايأكله لم يهلك غير انه يكون فى جهد ومشقة وهذا لايبيح الحرام ويبيح الفطر فى الصوم. (حاشیہ الاشباہ والنظائر: ص: ۱۰۸)

احکام کے پانچ درجات ہیں: ضرورت، حاجت، منفعت، زینت اورفضول، ضرورت کا اس حد کو پہنچ جانا کہ اگر ممنوع شئے کواستعمال نہ کرے تو ہلاک ہوجائے، یا ہلاکت کے قریب پہنچ جائے، یہ صورت حرام کے استعمال کو مباح کردیتی ہے، حاجت کی مثال اس بھوکے شخص کی مانند ہے کہ اگر کھانے کی چیز نہ ملے تو ہلاک تو نہ ہو، مگر مشقت اور تکلیف میں مبتلا ہوجائے، اس کی وجہ سے حرام اشیاء مباح تو نہیں ہوتی ہے، البتہ روزہ افطار کرلینا جائز ہوجاتا ہے۔

ضرورت وحاجت کی اس تعریف سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ جدید تعلیم کا حصول اگرچہ ضرورت کے درجہ میں نہیں ہے، لیکن حاجت کے درجہ میں ضرور شامل ہے، کیونکہ عبادت الٰہی کیلئے دینی علوم کا بقدر ضرورت ہر مسلمان کا سیکھنا فرض اور ضروری ہے، تو معاشی اور سیاسی ضرورت اور اسلام کی طرف سے دفاع کیلئے صحیح نیت کے ساتھ جدید علوم کا سیکھنا بھی وقت کی ایک اہم ضرورت ہے۔ (حوالۂ سابق، احیاء العلوم)

مولانا خالد سیف اللہ صاحب لکھتے ہیں: کوئی بھی علم جو انسانیت کیلئے نفع بخش ہو، اسلام اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے اسی لئے حکمت کو گمشدہ مال قرار دیا ہے، آج ہم جس کو عصری تعلیم یا جدید تعلیم کہتے ہیں، وہ اسی حکمت کا مصداق ہے...... یہ عصری علوم نہ مذہب سے متصادم ہیں اور نہ مذہب کی رہنمائی سے بے نیاز۔ (شمع فروزاں: ج:۲، ص:۹۳،۹۲)

مذکور بحث سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جدید تعلیم کا حصول حاجت کی بنیاد پر ہے، تو کیا یہ صورت حرام کے استعمال کو مباح کردیتی ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حاجت عموماً حرام کو مباح نہیں کرتی ، لیکن کبھی کبھی حاجت چاہے عام ہو یا خاص، ضرورت کے درجہ میں تسلیم کرلی جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ ایسے حاجت مند لوگ جن کے لئے اپنی ضروریات کی تکمیل کا کوئی راستہ نہ ہواور ضروریات بھی ایسی ہیں کہ اگر وہ انہیں پورا نہ کریں تو بڑی دشواری میں پڑ جائیں گے، ان کے لئے فقہاء نے سودی قرض لینا جائز قرار دیا ہے۔

علامہ ابن نجیمؒ لکھتے ہیں: " القاعدة السادسة من الخامسة " الحاجة تتنزل منـزلة الـضرورة عامةً كانت اوخاصة ولهذا جوزت الإجازة على خلاف الـقيـاس لـلـحـاجة ، وفى القنية والبغية: يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح .

(الاشباه والنظائر: ص:١١٥)

چھٹا قاعدہ یہ ہے کہ "حاجت" "ضرورت" کے قائم مقام ہوجاتی ہے، عام ہو یا خاص، اسی بناپر خلاف قیاس بر بنائے حاجت "اجارہ" کو جائز رکھا گیا ہے، قنیہ اور بغیہ میں ہے "حاجت مندلوگوں کیلئے نفع کی شرط پر قرض حاصل کرنا جائز ہے۔"

لہذا ایسے ہی اگر کوئی شخص اعلی تعلیم کے کسی شعبہ میں داخلہ کا اہل ہے، یا وہ بیرون ملک جائز تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن اس کے معاشی حالات اس کو برداشت کرنے کے متحمل نہیں ہیں تو اس کے لئے اس قرض کی اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

سرکاری بینک عام معمول کے خلاف تعلیمی قرضوں میں کم شرح سود لیتے ہیں اور یہ قرض زیادہ مدت کیلئے دیا جاتا ہے، تو کیا اس کو سروس چارج (اجرت خدمت) پرمحمول کیا

جاسکتا ہے؟

شریعت میں مطلقا سود حرام ہے، چاہے وہ کم مقدار میں ہو یا زیادہ مقدار میں، اگر کوئی شخص کوئی شئ کسی کو دے رہا ہے جو عوض سے خالی ہے اور شرط کے طور پر ہے تو سود میں شامل ہے اور وہ حرام ہے۔

عن ابی بن کعب وابن مسعود وابن عباس نھوا عن قرض جر نفعا. (رواہ البیھقی بحوالة الفقه الاسلامی: ج:٤،ص:٧٢٦) حضرت ابی بن کعبؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ ابن عباسؓ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جس پر فائدہ اٹھایا جائے۔

وقال رسول اللهﷺ: کل قرض جر نفعا فھو ربا . رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ جو قرض نفع کے لئے بنایا جائے وہ ربا (سود) ہے۔ کل قرض جر نفعا حرام ای اذا کان مشروطا . (حوالہ سابق: ۲۴۲/۴) ہر وہ قرض جس سے فائدہ اٹھایا جائے حرام ہے ، جب کہ معاملے میں اس کی شرط کی گئی ہو۔

فتح القدیر کے حوالہ سے حضرت حکیم الامتؒ ذکر کرتے ہیں: ربا حقیقی اور اصلی وہی ہے جو بیع کے علاوہ قرض اور دین میں ہوتی ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ کی عبارت کو پیش کیا ہے۔

وقال ابن الھمام فی الفتح باب الصرف: ان اسم الربا تضمن الزیادة من الاموال الخاصة فی احد العوضین فی قرض او بیع. (امداد الفتاوی:۳/۲۱۱)

سود کی تعریف سے معلوم ہوا کہ اگر مقرض کی طرف سے قرض پر نفع کی شرط ہے چاہے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں وہ حرام ہے، کیوں کہ قرض مقروض کی طرف سے ایک ایسا عقد ہے جو مستقرض کے فائدہ اور آسانی کے لئے مشروع ہے لیکن جب اس سے مقرض (قرض خواہ) نے ہی فائدہ کی شرط لگادی تو قرض اپنے موضوع سے نکل گیا، لہذا قرض دینا صحیح

ہوجائے گالیکن شرط باطل ہوجائے گی،یعنی قرض کی مقدار سے زیادہ لینادرست نہیں ہوگا۔

ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں: ولان القـرض عـقـد ارفاق(منفعة) وقربة وإذا اشـرط فيه منفعة خرج عن موضوعه فيكون القرض صحيحا والشرط باطلا سواء كانت المنفعة نقدا ام عينا، كثيرة اوقليلة. (الفقه الاسلامی وادلته ج:٤،ص:٧٢٦)

بلا شبہ قرض ایک ایسا عقد ہے جو آسانی اور ثواب کا سبب ہے،لیکن اگراس میں کسی منفعت (فائدہ) کی شرط لگادی تو وہ اپنے موضوع سے نکل گیا،قرض صحیح ہوگیا مگر شرط باطل ہوگئی،چاہے منفعت نقد ہو یا متعین سامان ہو،کثیر ہو یا قلیل۔

اس بحث سے معلوم ہوا کہ قرض پر مقرض کی طرف سے فائدہ کی جو بھی شرط ہوگی وہ سود میں شامل ہوگی اور وہ حرام ہے، چاہے قلیل مقدار ہو یا کثیر مقدار،اسلئے موجودہ زمانہ میں سرکاری بینک تعلیمی قرض میں کم شرح سود لیتے ہیں،اگر یہ بینک کی طرف سے شرط ہوتی ہے کہ ہر متعین قرض پر سود لیتے ہیں تو یہ سروس چارج (اجرت خدمت) پر محمول نہیں ہوگا بلکہ سود پر محمول ہوگا۔

ہاں،اگر بینک کی طرف سے کوئی شرح سود متعین نہ ہو،اورنہ اس کی کوئی شرط ہو اور مستقرض (مدیون) اپنے طور پر قرض کی ادائیگی کے وقت متعین قرض کی مقدار سے زیادہ دیدے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اور مقرض کا اس صورت میں (مستقرض) سے زیادہ لینے میں کوئی کراہیت نہیں ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: فـإن خيـر كـم أحسنكم قضاء، یقیناً تم میں سب سے بہتر وہ شخص ہے جو قرض کی ادائیگی اچھی صورت میں کرے۔(نیل الاوطار:۲۲)

ڈاکٹر وہبہ زحیلی فرماتے ہیں: فإن اقرض شخص غيره مطلقا من غيرشرط

فقضاه خیرامنه فی الصفة او زاده فی القدر .... جاز ولایکره للمقرض اخذه .

(الفقه الاسلامی وادلته: ج:٤،ص:٧٢٦)

اگر کسی شخص نے دوسرے کوبغیر کسی شرط کے قرض دیا اور مستقرض نے اس سے بہتر صورت میں قرض واپس کردیا،یعنی صفت اور مقدار میں زیادتی کی تو یہ جائز ودرست ہے، اور مقرض کا اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مستقرض نے مقرض کو ہدیہ کے طور پر کچھ دیا تو مقرض اسے لے سکتا ہے،بشرطیکہ اس کی طرف سے شرط نہ ہو۔ وأما هدية المديان .... وأجازها الجمهور إن لم تكن مشروطة كما تجوز إن كان بين المقرض والمقترض من الصلات مايعلم أن الهدية لا للدين. (الفقه الاسلامی وادلته: ٧٢٧/٤)

خلاصۂ بحث

(۱) جدید اعلی تعلیم اگر علم نافع ہے تو مسلمانوں کے لئے صحیح نیت کے ساتھ اسے حاصل کرنا جائز اور درست ہے،اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(۲) سرکاری بینک تعلیمی قرضوں میں جو سود لیتے ہیں تو اس کم شرح سود کو سروس چارج (اجرت خدمت) پر محمول نہیں کیا جاسکتا، بلکہ وہ ربا پر محمول ہوگا،اور وہ حرام ہے۔

(۳) ہاں اگر وہ طالب علم کسی شعبہ میں داخلہ کا اہل ہے یا وہ بیرون ملک جا کر تعلیم حاصل کرنا چاہتا ہے،لیکن اس کے اور اس کے والد کی معاشی حالت اس کو برداشت کرنے پر متحمل نہیں ہیں تو اس کے لئے اس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

(۴) اگر خود طالب علم کی معاشی حالت اس کی متحمل نہیں ہے،اور طالب علم کا تعلیم

کے علاوہ اور کوئی مشغلہ نہیں ہے لیکن اس کے والد اس کی صلاحیت رکھتے ہیں تو ایسی صورت میں والد صاحب استطاعت ہونے کی وجہ سے اسے صاحب استطاعت سمجھا جائے گا۔

(۵) واقعی اگر طالب علم یا والد صاحب استطاعت ہوں تو دونوں صورتوں میں اس قرض اسکیم سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوگا۔

❖❖❖

سوال نامہ:

میراث ووصیت سے متعلق بعض مسائل

احکام میراث اسلامی شریعت کا اہم ترین حصہ ہیں، قرآن کریم کی متعدد آیات میں بڑی صراحت، وضاحت اور قطعیت کے ساتھ میراث کے احکام ومسائل اور شرعی وارثین کے حصص بیان کئے گئے ہیں اوران احکام کی اہمیت اور قطعیت کو بیان کرنے کے لئے "فَرِيضَةً مِّنَ اللّٰهِ "(سورۂ نساء:۱۱) کے الفاظ وارد ہیں۔

کسی شخص کے انتقال کے بعد اس کے متروکہ مال میں میراث شرعی کو جاری کرنا اور حصص شرعیہ کے مطابق وارثین میں اس کی تقسیم خود ورثہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ لوگ اسلامی قانون میراث کے مطابق "حقوق متقدمه قبل الميراث" کی ادائے گی کے بعد بقیہ ترکہ باہم تقسیم کرلیں، کوئی شرعی وارث اپنے حق سے محروم نہ رہے اور نہ کسی کو اس کے حصہ شرعی سے کم ترکہ ملے، احکام میراث سے ناواقفیت کی صورت میں وارثین کی ذمہ داری ہے کہ علماء اور مفتیان کرام سے اس کام میں مدد لیں، نیز اگر کوئی وارث یا غیر وارث ترکہ کے تقسیم شرعی میں رکاوٹ بن رہا ہے تو حکومت کی ذمہ داری ہے کہ میت کے متروکہ مال میں تقسیم شرعی جاری کرے۔

مسلمانوں کی بہت بڑی تعداد ایسے ممالک میں آباد ہیں جہاں اسلام کا قانون میراث جاری نہیں ہے اور مسلمانوں میں عموماً اتنی دین داری نہیں ہے کہ وہ اپنے ذاتی نفع وضرر سے بلند ہوکر اتباعِ شریعت کے جذبہ سے اپنے اوپر بہ خوشی اسلام کے قانون میراث کو جاری کریں اور حصص شرعیہ کے مطابق میراث تقسیم کرلیں، جس وارث کا مالی فائدہ قانون ملکی جاری کرنے میں ہوتا ہے وہ عموماً شرعی قانون میراث کے جاری ہونے کا تنہا راستہ یہ بچتا ہے

کہ دنیا سے رخصت ہونے والا شخص وفات سے پہلے ایسا وصیت نامہ تیار کر جائے، جس میں اپنے متوقع وارثین کے لئے ان کے حصص شرعیہ کی صراحت کر دی جائے اور وضاحت سے لکھ دیا جائے کہ فلاں فلاں اشخاص کو میری وفات کے بعد میرے متروکہ اموال میں سے اتنا اتنا دے دیا جائے، تقریباً تمام ہی غیر مسلم ممالک میں مرنے والے کی وصیت کو اہمیت اور اولیت دی جاتی ہے اور اس پر عمل درآمد کیا جاتا ہے؛ لہذا اس طرح کی تحریری اور قانونی وصیت کے بعد یہ بات تقریباً یقینی ہو جاتی ہے کہ شرعی وارثین کا حصہ صحیح طور پر مل جائے گا۔

اس صورتِ حال میں درج ذیل سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(۱) جن ممالک میں اسلام کا قانون میراث جاری نہیں ہے وہاں کے مسلمانوں کے لئے زندگی ہی میں اس طرح کا وصیت نامہ لکھا دینا (تاکہ ان کی وفات کے بعد تمام وارثین کو ان کے حصص شرعیہ مل جائیں) واجب ہے یا جائز یا ممنوع؟

(۲) اس طرح کا اجمالی یا تفصیلی وصیت نامہ لکھنا حدیث "ولا وصية لوارث" کے خلاف تو نہیں ہے کہ اس حدیث کے معارض ہونے کی بنا پر وہ غیر معتبر اور غیر شرعی قرار پائے؟

(۳) حدیث نبوی "لا وصية لوارث" کا مورد و مقصد صرف وہ وصیت ہے، جس کے ذریعہ کسی وارث کو اس کے حصہ شرعی سے زائد مال بذریعہ وصیت دلانا ہو، یا وہ وصیت بھی اس ممانعت کے دائرہ میں آتی ہے، جس کا مقصد تمام ورثہ کو ان کا حصہ شرعی پورے طور پر دلانا ہو؟

(۴) غیر مسلم ممالک میں اسلام کے قانون میراث کو جاری کرانے کی مزید کیا شکلیں ہو سکتی ہیں؟ ان کی طرف بھی رہنمائی فرمائیں۔

(۵) یہ بات تقریباً فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ کوئی مسلمان کسی غیر مسلم کا اور کوئی

غیر مسلم کسی مسلمان کا وارث نہیں ہوسکتا ، لیکن اس وقت غیر مسلم ممالک میں ایک صورت یہ درپیش ہے کہ بعض دفعہ مسلمان مورث کی حیثیت میں ہوتے ہیں اور کسی غیر مسلم سے اس کی ایسی قرابت ہوتی ہے کہ اگر وہ مسلمان ہوتا تو اسے بھی حق میراث حاصل ہوتا، قانون کے ذریعہ اس مسلمان کے مال سے اس کے غیر مسلم رشتہ دار کو متروکہ دیا جاتا ہے،اسی طرح اگر مورث غیر مسلم ہواور اس کا مسلمان قرابت دار ہوتو قانون اسے ترکہ میں حق دلاتا ہے ،اگر وہ نہ لے تو ترکہ دوسرے غیر مسلم قرابت داروں میں تقسیم ہوجائے گا تو کیا ایسی صورت میں جب کہ مسلمان کے مال سے غیر مسلم کو ترکہ دلایا جاتا ہو، مسلمان بھی اس قانون سے فائدہ اٹھاسکتے ہیں؟ وہ اس کے لئے کوشش کرسکتے ہیں یا قبول کرسکتے ہیں؟

اس سلسلہ میں اس بات کو بھی پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ دعوتی نطقۂ نظر سے بھی اس مسئلہ کی بڑی اہمیت ہے،اگر کسی شخص کو یہ معلوم ہوجائے کہ اسلام قبول کرنے کی وجہ سے وہ اپنے صاحب ثروت والد یا والدہ کے ترکہ سے بالکل محروم ہوجائے گا تو مادیت کے غلبہ کی وجہ سے یہ بات اس کے قبولِ اسلام میں رکاوٹ بن سکتی ہے یا بعض دفعہ اسے سخت معاشی تنگی سے گذرنا پڑتا ہے، اگر یہ تنگی اس کے پائے استقامت میں تزلزل پیدا نہ کرے تب بھی اس کے جیسے بہت سے لوگ جو کسی درجہ میں اسلام کیطرف عاغب ہوتے ہیں ،اس کی معاشی بدحالی کو دیکھ کر اپنے قدم روک سکتے ہیں، خاص کر ہندوستان میں اس طرح کے واقعات سے وہ لوگ گذرتے رہتے ہیں جو دعوت دین کے کام کی طرف متوجہ ہیں۔

(٦) بعض اوقات اس مقصد کے تحت کہ آئندہ مورث کی اولاد کے درمیان اختلاف نہ ہو، مورث اپنی زندگی ہی میں اولاد کے درمیان حصے مقرر کردیتا ہے کہ اس کے گزرنے

کے بعد اسی تفصیل کے مطابق ترکہ تقسیم کر دیا جائے، عام طور پر اس میں حق میراث کا تناسب ہی ملحوظ رکھا جاتا ہے؛ لیکن اس جہت سے وصیت کی صورت ہوتی ہے کہ وہ زندگی میں ورثہ کو ہبہ نہیں کرتا اور موت کے بعد اس کے منشاء کے مطابق ترکہ کی تقسیم چاہتا ہے، کیا وصیت کی یہ صورت معتبر ہوگی، جب کہ اس میں وارث کو نقصان پہنچانا مقصود نہیں ہے؛ بلکہ ان کے درمیان انصاف قائم رکھنا مقصود ہے؟

(۷) اگر چہ وارث کے حق میں وصیت معتبر نہیں ہے؛ لیکن اس سے وہ صورت مستثنیٰ ہے جس میں دوسرے ورثاء راضی ہوں تو اس سلسلہ میں دیگر ورثاء کی رضامندی مورث کی موت کے بعد معتبر ہوگی یا مورث کی زندگی میں بھی اس کا اعتبار ہوگا؟ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کسی ایک اولاد کی خدمت یا اس کی مجبوری کو دیکھتے ہوئے تمام ورثاء کی رضامندی سے اس کے حق میں وصیت نامہ بنادیا اور اس پر دوسرے ورثاء کے دستخط حاصل کر لئے، ہبہ نامہ نہیں بنایا؛ تاکہ وہ شئے اس کے اختیار سے باہر نہ چلی جائے تو کیا یہ رضامندی کافی ہوگی اور اس کی موت کے بعد یہ وصیت نافذ ہوگی؟

(۸) جو لوگ لاولد ہوتے ہیں ان کو فطری طور پر اس بات کی فکر ہوتی ہے کہ ان کے گزرنے کے بعد ان کی بیوہ کا حق محفوظ رہے اور وہ بے سہارا نہ ہو جائے، ایسی صورت میں اگر وہ اپنی بیوہ کے لئے کسی دوسرے وارث کے موجود نہ ہونے کی صورت میں وصیت کر جائے تو کیا اس کا اعتبار ہوگا؟

(۹) اگر کسی وارث یا غیر وارث کے حق میں مرنے والے نے ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کر دی؛ جب کہ اس کی زندگی میں دوسرے ورثاء اس پر رضامند ہو گئے تھے تو کیا یہ وصیت معتبر ہوگی۔

میراث اور وصیت کے احکام

از:۔ مفتی اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)

الوصیة اخت المیراث لوگوں میں مشہور ہے، وصیت میں آدمی غیر کے لئے تبرعاً مال کو مابعد الموت کی طرف منسوب کرتا ہے اور میراث میں بھی مرنے کے بعد مال تقسیم ہوتا ہے، گویا وصیت و میراث انسان کے مرنے کے بعد چھوڑے ہوئے مال سے تعلق رکھتے ہیں، بالفاظ دیگر ''وصیت'' انسان کا غیر کے حق میں کسی چیز کی وصیت کرنا ہے، جب کہ ''میراث'' اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے وصیت ہے، یوصیکم اللّٰہ في اولادکم ، للذکر مثل حظ الانثیین.(النساء:۱۱)

وصیت و میراث کے احکام موت کے بعد جاری ہوتے ہیں، اوران دونوں کے نتیجہ میں چیزیں انسان کو بلاعوض مل جاتی ہیں، لیکن کچھ احکام میں وصیت و میراث دونوں مختلف ہیں، جیسے وصیت اختیاری ہے، آدمی کرنا چاہے تو کرے، اور وصیت کرنے کے بعد رجوع کرنا چاہے تو بھی اختیار ہے، جب کہ میراث اجباری ہے، قرآن وحدیث میں مقرر کردہ حصوں کے مطابق وارث ملکیت کا حقدار ہوگا۔

میراث کے مستحقین محدود ہیں اور وصیت میں آدمی جسے چاہتا ہے اس کے لئے کسی چیز کی وصیت کرسکتا ہے، قریب وبعید کی اس میں حد بندی نہیں ہے، اور وصیت میراث سے مقدم ہے، پہلے عمل وصیت پر ہوگا۔

(جواب نمبر:۱،۲،۳) چوں کہ آج کل کچھ ممالک کے قوانین ایسے ہیں، جو اسلامی احکام سے متصادم ہے، اور وہاں لوگ ملکی قوانین کے مطابق تقسیم کرتے ہیں یا کرنے پر مجبور

ہوتے ہیں، اور بعض ملکوں میں یہ صورت حال ہے کہ بعض قوانین میں مسلمانوں کو اپنے مسائل میں اپنے احکام کے مطابق عمل کرنے کا اختیار ہے؛ لیکن کچھ ورثہ مال پر قابض ہوجاتے ہیں اور دوسروں کو محروم کردیتے ہیں، اور کبھی مورث بھی حین حیات اپنے ورثہ کی عادتوں سے واقف ہوجاتا ہے، تو اندازہ کرلیتا ہے کہ وہ میرے مرنے کے بعد دیگر ورثہ پر ظلم کرے گا۔

یہ ورثہ وصیت نہ کرنے کی صورت میں ملکی قانون میراث کا سہارا لے کر اسلامی قانون سے تلاعب کریں گے، اور اسے کھلونا بنائیں گے، اور میراث کے معتدل نظام کو تتر بتر کریں گے، اس لئے جن ممالک میں اسلامی احکام کے مطابق عمل کرنے کا اختیار نہ ہو؛ البتہ وصیت پر عمل کرنے کی اجازت ہو یا انسان کو معلوم ہے کہ میرے ورثہ میں فلاں وارث ظلم و زیادتی کرے گا اور بعضوں کا حق نہ دے گا تو ایسی صورت میں (تمام ورثہ کو موت کے بعد ملنے والے حصوں کے مطابق) وصیت نامہ لکھوانا واجب ہونا چاہئے۔

چنانچہ قرآن کریم میں حصص شرعیہ بیان کرنے کے بعد فرمایا : تلک حدود اللہ ، ومن یطع اللہ ورسولہ یدخلہ جنت تجری من تحتھا الانھار خلدین فیھا، وذلک الفوز العظیم، ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ...... (النساء:١١٠)

آیت کریمہ میں اس کو حدود اللہ سے تعبیر کیا ہے اور مورث کو ملکی قوانین یا کسی وارث کے اخلاق وعادات سے یہ اندازہ ہے کہ میری موت کے بعد میراث اصول شرعیہ کے مطابق تقسیم نہ ہوگی، تو یہ آدمی ان وارثوں کو حصص شرعیہ کے مطابق وصیت نامہ لکھ دے تاکہ ''حدود اللہ'' کی حفاظت ہوجائے اور اس کے وارثین اس حدود سے تجاوزی کرنے والوں میں شمار نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ وصیت نہ کرنے کی صورت میں مال موروث ملکی قانون کے

مطابق تقسیم ہوگا یا ظالم وارث قبضہ کرے گا تو دیگر ورثہ کو ان کے مقررہ حصص نہ ملنے کی وجہ سے ضرر ونقصان ہوگا، اور شریعت مطہرہ میں ضرر کو حتی المقدور اور حتی الوسع کم یا ختم کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ معروف فقہی قاعدہ ہے: الضرر یزال، الضرر یدفع بقدر الامکان. (قواعد الفقہ: قاعدہ نمبر، ۱۶۸، ۱۶۹، ص: ۸۸، ط: دار الکتاب دیوبند)

پھر وصیت جو ممنوع ہے اس کی علت بھی "اضـرار لـلـورثة" ہے، جس وصیت میں ورثہ کو ضرر ونقصان پہنچتا ہے، ایسی وصیت کرنے سے منع فرمایا۔

امام قرطبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "غیر مضار" ای یوصی بھا غیر مضار، ای غیـر مـدخـل الـضـرر عـلـى الـورثة، ای لا ينبغي ان يوصى بدين ليس عليه ليضر بـالورثة ولا يقر بدَين، فالاضرار راجع الى الوصية والدين، لان المنع لحقوقهم لا لحق الله تعالىٰ. (الجامع لاحکام القرآن: سورۂ نساء، رقم الآیۃ: ۱۲، ص: ۷۱، ج: ۳، ط: دار الفکر بیروت، لبنان)

حافظ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ "غیر مضار" کی تفسیر میں رقمطراز ہیں: ای لتکون وصیته عـلـى العدل لا على الاضرار والجور والحيف بان يحرم بعض الورثة اوينقصه او يـزيده على ما قدر الله له من الفريضة فمن سعى في ذلك كان كمن ضاد الله في حـكـمته وقسمته، ولهذا قال ابن ابي حاتم ...عن ابن عباس عن النبي صلى الله عـليه وسلم قال: الاضرار في الوصية من الكبائر. (تـفسير القرآن الكريم: سورة النساء، رقم الآية: ۱۲، ص: ٦٠١، ج: ۱، ط: دارالاشاعت ديوبند)

لہذا جن ممالک میں اسلام کا قانون میراث جاری نہیں ہے اور وصیت نہ کرنے کی صورت میں ملکی قانون کے مطابق ہی تقسیم ہوتا ہے، تو اس طرح کا وصیت نامہ لکھنا واجب ہونا چاہئے؛ تاکہ اس کے ورثہ ضرر سے محفوظ ہو جائیں۔

اور ایسا وصیت نامہ لکھنا لاوصیة لـــوارث کے مخالف نہ ہوگا

؛ کیوں کہ مقصد ورثہ کو ضرر پہنچانا نہیں ہے؛ بلکہ ان کو اسلام کے قانون میراث کے مطابق پہنچانا ہے، اس لئے کہ اس ممانعت میں وہ وصیت داخل ہوگی؛ جس میں کسی وارث کو اس کے حصہ شرعی سے زائد مال بذریعۂ وصیت دلانا ہو۔

(جواب نمبر:۴) اس کے لئے اکثر ملکوں کا دستور دیکھنا پڑے گا؛ تاکہ فیصلہ میں آسانی رہے؛ پھر بھی کچھ صورتیں درج ذیل ہیں:

(۱) پاور آف اٹارنی (۲) وِل نامہ-وصیت نامہ ہر ایک وارث کے حصہ کے مطابق (۳) اوراس کے علاوہ کوئی صورت ہو تو وہ ہر ملک میں وہاں کے قواعد سے معلومات رکھنے والے واقف وکلاء (ایڈوا کیٹ) سے مل کر قانون دریافت کرے اور مقامی مفتی حضرات سے رجوع کر کے مسئلہ دریافت کر لے۔

(جواب نمبر:۵) شریعت اسلامیہ نے میراث کے باب میں ایک قانون ہی بنادیا ہے: لایرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم. چنانچہ اس کی حکمت کی شرح بیان کرتے ہوئے حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں: یہ قانون اس لئے نافذ کیا گیا ہے کہ مسلمان اور کافر میں مواسات ومودت اور غم خواری کا رشتہ ٹوٹ جائے ؛ کیوں کہ اس قسم کا اختلاط فساد دین کا باعث ہوتا ہے، مسلمان اور مشرک میں مناکحت کی ممانعت کی وجہ بھی قرآن کریم نے یہی بیان کی ہے، ارشاد پاک ہے: وہ دوزخ کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ (البقرہ: ۲۲۱) یعنی مشرکین ومشرکات کے ساتھ اختلاط ومحبت جو مناکحت کا لازمی تقاضہ ہے شرک کی طرف رغبت کا باعث بنے گا، جس کا انجام دوزخ ہے، پس اس سے کلی اجتناب چاہیئے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ : بیوع ومعاملات ، باب:۵، وراثت کا بیان ،ص: ۶۵۶، ج:۴، ط: مکتبہ حجاز دیوبند)

سطور بالا میں عدم توارث بین اہل الملتین کا جو قانون ذکر کیا گیا ہے، وہ حدیث میں

بیان کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم کے الفاظ کے ساتھ حدیث مشہور ہے، اور یہ عدم توارث بین اہل الملتین کے باب میں صریح نص ہے۔

اسی طرح ایک اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جن اموال کے درمیان لوگوں نے تقسیم قانون اسلام آنے سے پہلے اپنے قانون کے مطابق کی ہے وہ نافذ ہوگی، اور اسی تقسیم کو باقی رکھا جائے گا، اور جن لوگوں کے یہاں تقسیم نہیں ہوئی ہے اور قانون اسلام آچکا تو اب وہ قدیم قوانین کے مطابق تقسیم نہ کریں؛ بلکہ اسی قانون اسلام کے مطابق تقسیم کریں۔

علامہ ظفر احمد عثانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: واحتجوا بما روي ابوداود باسناده عن ابن عباس رضی الله عنه؛ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل قسم قسم في الجاهلية فهو على ما قسم، وكل قسم ادركه الاسلام فهو على ما قسم الاسلام... ومعناه ان كل قسمة وقعت قبل مجئ قانون الاسلام فهي نافذة، وكل قسمة لم تقع قبل مجئ قانون الاسلام فهي تقسم على قانون الاسلام. (اعلاء السنن: کتاب الفرائض، باب عدم التوارث بین المسلم والکافر ص:۳۲۶، ج:۱۸، ط: ادارہ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراتشی)

چنانچہ جو ترکہ تقسیم ہوگا وہ اسلامی قانون کے مطابق ہوگا، لہذا کافر کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا اور نہ اس کا برعکس ہو سکے گا، اگرچہ کچھ حضرات نے اس کو اس طور بھی دلیل بنایا ہے کہ مورث کے مرنے کے بعد اس کا ایک کافر بیٹا اسلام لے آیا اور تقسیم میراث نہ ہوئی تھی تو اس کو بھی میراث میں داخل کر دیا۔

اسی طرح مسلمان کافر کا وارث نہ ہوگا، اس پر ائمۂ صحابہ، تابعین سب متفق ہیں۔

علامہ عثمانی رحمہ اللہ علیہ لکھتے ہیں: قال الجصاص في "الاحکام" له: واختلف في ميراث المسلم من الكافر، فان الائمة من الصحابة متفقون على نفی التوارث بينهما، وهو قول عامة التابعين وفقهاء الامصار.

اس اجماع کے پیش نظر مسلمان کافر کا وارث نہ ہوگا، اسی کی طرف امام فریدالدین دہلوی نے اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ وہ رقمطراز ہیں: ثم لاخلاف ان الكافر لايرث المسلمين بحال، وكذلك المسلم لايرث الكافر في قول اكثر الصحابة رضی الله عنهم وهو مذهب الفقهاء، وروي عن معاذ ومعاوية رضی الله عنهما انهما قالا: يرث الوارث المسلم الكافر. (الفتاوی التاتارخانیہ: کتاب الفرائض، الفصل الرابع والثلاثون فی توریث اہل الکفر، رقم المسئلہ: ۳۳۵۳۴، ص: ۳۹۵، ج: ۲۰، مکتبہ زکریا دیوبند)

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

" لايرث المسلم الكافر" عليه عمل الامة، فلا يرث المسلم كافرا عند الائمة الاربعة وفقهاء الامصار؛ الا ما روى عن معاذ بن جبل ومعاوية رضی الله عنهما كانا يورثان المسلم من الكافر، من غير عكس. (تکملہ فتح الملہم: کتاب الفرائض، باب لایرث المسلم الکافر، رقم الحدیث ۱۴۱۶، ص: ۱۳، ۱۴، ج: ۸، ط: المکتبہ الاشرفیہ دیوبند)

اس سلسلہ میں دوسرا بھی قول ہے توریث المسلم من الکافر کا، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، اس کے قائل حضرت معاذ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما ہیں، حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے بارے میں ابوالاسود الدیلی بیان کرتے ہیں کہ وہ یمن میں تھے، اس زمانہ میں کسی یہودی کا انتقال ہوگیا، اس کے اصول وفروع میں کوئی نہ تھا، اوراس کے اقرباء میں صرف ایک بھائی تھا، وہ بھی مسلمان ہو چکا تھا، لوگوں نے اس یہود کے بارے میں صورت واقعہ پیش کی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے اس کے مال کے بارے میں پوچھا تو اس وقت حضرت معاذ

رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی: ان الاسلام یزید ولاینقص اور یہ حدیث بیان کرنے کے بعد اس مسلمان بھائی کو اپنے یہودی بھائی کا وارث بنادیا۔

ابن ابی شیبہ نے اس کی تخریج کی ہے: عن ابی الاسود الدیلی قال: کان معاذ بالیمن فارتفعوا الیه في یهودي مات وترك مسلما؛ فقال معاذ: اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ان الاسلام يزيد ولاينقص فورّثه. (المصنف: کتاب الفرائض، باب من کان یورّث المسلم من الکافر، رقم الحدیث: ۳۲۱۰۱، ص: ۳۳۴، ج: ۱۶، المجلس العلمی)

اسی طرح حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے بھی اپنی امارت کے زمانہ میں یہ فیصلہ کیا کہ مسلمان، یہودی اور نصرانی کا وارث ہوگا اور اس کے برعکس نہ ہوگا، اور یہ قانون لکھ کر انہوں نے زیاد کو بھیج دیا؛ تاکہ عمل میں لائیں، زیاد نے یہ حکم حضرت شریح قاضی رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں بھیج دیا، تاکہ اس کے مطابق فیصلہ کریں، اگرچہ حضرت شریح اس کے قائل نہ تھے اور وہ یہ حکم ملنے سے پہلے اس کے خلاف فیصلہ کرتے تھے، لیکن جب یہ حکم انہیں موصول ہوا تو وہ اسی کے مطابق فیصلہ کرنے لگے؛ لیکن فیصلہ سے پہلے یہ کہتے تھے: هذا قضاء امير المؤمنين. (اعلاء السنن: کتاب الفرائض، ص: ۳۲۸، ج: ۸، ط: ادارۃ القرآن کراتشی)

اسی فیصلہ کو سراہتے ہوئے عبداللہ بن معقل فرماتے ہیں: مارأيت قضاء بعد قضاء اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم احسن من قضاء قضى به معاوية في اهل الكتاب، قال: نرثهم ولايرثونا، كما يحل لنا النكاح فيهم ولايحل لهم النكاح فينا. (المصنف لابن ابی شیبہ: کتاب الفرائض، رقم الباب، ۸۸، رقم الحدیث: ۳۲۱۰۲، ص: ۳۳۴، ج: ۱۶، ط: المجلس العلمی)

انہی صحابۂ کرام کے قول اور فیصلے کے بعد میں کچھ حضرات قائل رہے اور انہیں کے اقوال کو مدنظر رکھتے ہوئے یوروپین افتاء کونسل نے اپنے پانچویں سیمنار (منعقدہ ۳۰ محرم

الحرام-۳رصفر المظفر ۱۴۲۱ھ مطابق ۴-۷مئی ۲۰۰۰ء بمقام ڈبلن کلچرل سینٹر آئرلینڈ) میں درج ذیل فیصلہ دیا:

کونسل کی رائے یہ ہے کہ مسلمانوں کو ان کے غیر مسلم اقرباء کی میراث اور وصیت سے محروم نہ کیا جائے، یہ صحیح حدیث: لایرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم کے خلاف نہیں ہے؛ کیوں کہ اس حدیث کو حربی کافر پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ صدر الاسلام میں مسلمان اپنے غیر مسلم اقرباء کی میراث سے محروم نہیں ہوئے، صحابۂ کرام میں سے حضرت معاذ بن جبل، حضرت معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے سعید بن المسیب، محمد بن الحنفیہ، ابوجعفر باقر اور مسروق بن الاجدع کی بھی یہی رائے ہے، شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔(اجتماعی فیصلے اور فتاوی: پانچواں سیمینار ۲۰۰۰ء، ص: ۸۱، ط: آئی، او، ایس، سینٹر فار عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ نگر نئی دہلی)

اگر جزوی حالات میں کوئی ان صحابہ و تابعین مذکورین کے قول پر عمل کرنا چاہے تو گنجائش ہو سکتی ہے۔

(جواب نمبر:٦) یہ تقسیم آدمی اپنی زندگی میں کرنا چاہتا ہے؛ لیکن ہر ایک وارث اس حصے کا مالک اس آدمی کی موت کے بعد ہوگا، تو یہ اصطلاح فقہ کے اعتبار سے من وجہ ہبہ ہے اور من وجہ تقسیم میراث ہے جو فقہی اعتبار سے وصیت ہے۔

اس طرح تقسیم میں علماء کے مابین اختلاف ہے، ایک قول کے مطابق تقسیم میراث کے اصول کے مطابق اولاد کے درمیان تقسیم کرے، اس کے قائل حضرت عطاء، شریح، اسحاق اور احناف میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ ہیں، دوسرا قول عدل وتسویہ کا ہے، مذکر ومؤنث سب کو برابر دیا جائے، رؤوس کے اعتبار سے، اس کے قائل امام ابوحنیفہ، امام مالک

،امام شافعی اور ابن مبارک رحمۃ اللہ علیہم ہیں۔

پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ آدمی (والد) ورثہ کو موت کے بعد جو کچھ ملنے والا ہے، اس کو اپنی زندگی میں استعجالاً دینا چاہتا ہے، لہذا یہ میراث ہے، اور دوسرے قول کی دلیل وہ احادیث ہیں، جن میں اولاد کے درمیان ہبہ میں عدل وتسویہ کا حکم دیا ہے۔

لیکن مورث کا خیال یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد ورثہ کے درمیان تنازع اور جھگڑا نہ ہو، اس لئے ابھی حیات ہی میں تقسیم ہوجائے تو تقسیم میراث کے مطابق ہر ایک وارث کو اس کے حصے ملے، اس اعتبار سے تقسیم کرسکتا ہے۔

حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

قال العبد الضعيف عفا الله عنه: قد ثبت بما ذكرنا ان مذهب الجمهور في التسوية بين الذكر والانثى في حالة الحياة اقوى وارجح من حيث الدليل ولكن ربما يخطر بالبال ان هذا فيما قصد فيه الاب العطية والصلة، واما اذا أراد الرجل ان يقسم املاكه فيما بين اولاده في حياته لئلا يقع بينهم نزاع بعد موته فانه وان كان هبة في الاصطلاح الفقهي، ولكنه في الحقيقة والمقصود استعجال لما يكون بعد الموت، وحينئذ ينبغي ان يكون سبيله سبيل الميراث، فلو قسم رجل في مثل هذه الصورة للذكر مثل حظ الانثيين ،على قول الامام احمد ومحمد بن الحسن رحمهما الله تعالى؛ فالظاهر ان ذلك ليسع له ولم ار ذلك صريحا في كلام الفقهاء ، غير انه لا يبدو خارجا عن قواعدهم ، والله سبحانه وتعالىٰ اعلم .

(جواب نمبر: ۷،۹) اگر کسی آدمی نے وارث کے لئے وصیت کی اور دوسرے ورثہ اس سے رضامند ہوگئے، یا اجنبی کے لئے زائد از ثلث کی وصیت کی اور تمام ورثہ نے رضامندی

اوراجازت کااظہار کیا،تواس اجازت ورضامندی کااعتبار مورث کی زندگی میں کیا جائے یااس کی موت کے بعداعتبار ہوگا؟

یہ ممکن ہے کہ مورث کاورثہ پرکسی وجہ سے رعب ودبدبہ ہو، یااس کی زندگی میں رضامندی کااظہار نہ کیاجائے تو مورث تادم حیات ورثہ سے ناراض رہے گااور ہوسکتا ہے کہ اس کی وجہ سے دیگر کچھ اقرباء کے ساتھ بھی عداوت ہوجائے جومورث سے زیادہ محبت کرتے ہوں، اب اگر یہ لوگ حین حیات اس رعب کی وجہ سے اجازت دے دیں تو ان کوضرورت ہوگی اس کے باوجود بھی اپنے حق سے دست بردار ہونا پڑے گااور یہ اجازت بادل نخواستہ ہوگی۔

نیز انسان ایک حالت پر رہتانہیں ہے، ہوسکتا ہے کہ جس وقت اجازت دی اس وقت وہ صاحب ثروت تھااور پھر جوحالات پیش آئے؛اس کی وجہ سے مورث کی موت سے پہلے ہی فقیر وتنگ دست ہوگیا،اب اجازت نہ دیتا تواس کوزائد حصہ ملتا؛لیکن اب اس آدمی کے لئے ندامت کے سوااورکوئی راستہ نہ رہا۔

انہیں خطرات کو مدنظر رکھتے ہوئے جمہور علماء کا قول یہ ہے کہ اگر یہ ورثہ مورث کی حیات میں اجازت دیں توجب چاہیں انہیں رجوع کاحق رہے گااور مورث کی موت کے بعد اجازت دیدی تواب یہ وصیت نافذ ہوجائے گی۔

کیوں کہ مورث کی موت کے بعداب ان کواپنا حق وصول کرنے میں کوئی مانع یاکسی کا رعب ودبدبہ حائل نہیں ہے،اب یہ اجازت دیں تو یہ ان کی حقیقی رضامندی سمجھی جائے گی۔

بلکہ مورث کی حیات میں دی ہوئی اجازت بھی اجازت نہیں ہے،اس لئے کہ وصیت کانفاذ تو مورث کی موت کے بعد ہوتا ہے،اور ورثہ کاحق بھی مورث کی موت کے بعد متعلق ہوگا،لہذاورثہ کی ابھی اجازت یہ قبل از وقت ہے،اسی لئے امام نووی رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں: ورثہ کی اجازت وردّ کااعتبار موصی کی حیات میں نہ ہوگا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: واحتجوا من جهة المعنى بان المنع (لاوصية لوارث) في الاصل لحق الورثة فاذا اجازوه لم يمتنع واختلفوا بعد ذلك في وقت الاجازة فالجمهور على انهم ان اجازوا في حياة الموصى كان لهم الرجوع متى شاؤوا، وان اجازوا بعده نفذ، ....واستثنى بعضهم ما اذا كان المجيز في عائلة الموصى ، وخشى من امتناعه انقطاع معروفه عنه لو عاش فان لمثل هذا الرجوع . (فتح الباری: کتاب الوصایا، باب لاوصیۃ لوارث، رقم الحدیث، ۲۷۴۷، ص: ۲۵، ج: ۶، ط: دار الفکر بیروت، لبنان)

ڈاکٹر محمد زحیلی رقمطراز ہیں: قال الجمهور اذا كانت الوصية لوارث فتكون موقوفة على اجازة الورثة ولكنهم اختلفوا في الوقت المعتبر في الاجازة لتنفيذ الوصية على قولين:

(۱) قال اصحاب المذاهب الاربعة: لا نعتبر الاجازة الا بعد موت الموصى لان الوصية لاتنفذ ولاتلزم، ولا تنتقل فيها الملكية الا بعد الموت، ولا يثبت الحق للورثة في الرد او الاجازة الا بعد الموت فان اجازوا قبل الموت فالاجازة في غير محلها، ومن غير مالكها، فلا نعتبر ملزمة لهم ويحق لهم الرجوع متى شائوا، ولما يعترى الاجازة قبل موت الموصى من ضغط ادبي من الموصى فلا تقبل.

(۲) وقال بعض الفقهاء كالزهري وربيعة والحسن والاوزاعي وابن ابي ليلى: تصح الاجارة اذا وقعت قبل الموت او بعده، فان اجازوا فلا يحق لهم الرجوع مطلقا، لانهم رضوا باسقاط حقهم سلفاً، كما لو رضي المشتري بالعيب في المبيع، واسقط الشريك حقه بالشفعة قبل ثبوتها فالاسقاط فيه معنى التمليك كالاجارة.

ويبدو ترجيح قول الجمهور لان ذلك اسقاط لحق قبل ان يثبت فلا

يـقبـل، ولان الـمـوت قـد يتأخر كثيرا ولان الوارث لايستطيع ان يقدر الظروف والاحوال بدقة الا بعد الموت. (الفرائض والمواریث والوصایا:القسم الثانی فی الوصیۃ،المبحث الثانی:الموصی لہ،الشرط الرابع الموصی لہ غیر وارث،ص:۴۴۵،۴۴۶،ط:دار الکلم الطیب دمشق بیروت)

درمختار میں ہے:ولا تـعتبـر اجـازتهـم حال حياته اصلا بل بعد وفاته، وهم كبـار، يـعني يعتبر كونه وارثا اوغير وارث وقت الموت لا وقت الوصية. (کتاب الوصایا:ص:۶۵۱،ج:۶،ط:دار الفکر)

(جواب نمبر:۸) یہ ایک فطری چیز ہے کہ انسان یہ سوچے کہ میری بیوی میری موت کے بعد بے سہارا نہ رہے، اور دوسرا کوئی وارث بھی نہیں ہے، اس لئے یہ فکر زیادہ ہی دامن گیر ہوگی، لیکن ایسی صورت میں جب کہ دوسرا کوئی وارث ہی نہ ہو، وصیت کی بھی ضرورت نہیں ہے، بغیر وصیت کے بھی علمائے متأخرین کے یہاں پورا مال ملے گا جیسا کہ معین الفرائض میں ہے:

اگر مذکورہ بالا (۱۱) مستحقین میں سے کوئی بھی موجود نہ ہوتو پھر عام کتب فقہیہ میں لکھا گیا ہے کہ میت کا ترکہ بیت المال کو دیا جائے؛ مگر متأخرین علمائے کرام نے جب دیکھا کہ فی زماننا کوئی شرعی بیت المال موجود نہیں ہے اور نہ اس قسم کے اموال کو وہ شرعی مصارف میں صرف کرتے ہیں، اس لئے اگر زوجین میں سے کوئی موجود ہواوران کے حصے سے باقی ماندہ مال کے لئے مستحقین مذکورۂ بالا میں سے کوئی موجود نہ ہوتو وہ باقی ماندہ حصہ بھی اسی (احد الزوجین) کودیا جائے گا۔ (ورثاء اوران کی قسمیں،ص:۱۴،ط:جامعہ حسینیہ رانڈیر،سورت)

اور اگر وصیت کی راہ سے بیوی کواس کے حصہ سے زائد دینا چاہے تو بھی دے سکتا ہے، اس لئے کہ وصیت وہ ممنوع ہے جو کسی وارث کونقصان کرنے والی ہو، اور یہاں کوئی مزاحم وارث ہے ہی نہیں، لہذا کوئی مزاحمت بھی نہ ہوگی، درمختار میں ہے:حتـى لو اوصـى

لـزوجتـه او هـي لـه ولـم تـكـن ثمة وارث آخـر تصح الوصية. (كتاب الوصايا،ص: ٦٥٦، ج:٦، ط: دار الفکر)

اور اگر شوہر لاولد ہے، اور ورثہ میں اس کے بھائی وغیرہ ہیں؛ جن سے یہ توقع نہیں ہے کہ وہ اس کی بیوی کی دیکھ بھال کریں گے یا اس کو کچھ نان ونفقہ دیں گے، لہذا یہ اپنی زوجہ کے لئے وصیت کرنا چاہتا ہے؛ تاکہ وہ بے سہارا نہ رہے، تو اس کا حکم سوال نمبر ۷ اور ۹ میں مذکور ہے۔

خلاصۂ بحث

(۱) واجب ہونا چاہئے۔

(۲) خلاف نہیں ہے۔

(۳) وہ وصیت اس ممانعت کے دائرہ میں نہ آئے گی، جس کا مقصد تمام ورثہ کو ان کا حصہ شرعیہ پورے طور پر دلانا ہو۔

(۴) جواب نمبر چار (۴) میں مذکور ہے۔

(۵) مسلمان اس قانون سے فائدہ نہ اٹھائے۔

(۶) یہ صورت معتبر ہے۔

(۷) اس رضامندی اور اجازت کا اعتبار مورث کی موت کے بعد ہوگا، مورث کی حیات میں دی ہوئی اجازت کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۸) جواب نمبر آٹھ (۸) میں مذکور ہے۔

(۹) اس کی تفصیل جواب نمبر سات (۷) میں مذکور ہے۔

❖❖❖